N° 51. DÉCEMBRE 1923.

# LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

## LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

# LA TENTATION

(*Suite*)

## II

### Les sources de la tentation (1)

« Les combats et les ennemis qui nous environnent, vous les voyez. Dans la chair nous avons un ennemi familier, caressant et implacable; dans le monde, un ennemi trompeur, traître et perfide; dans le démon, un ennemi cruel, fourbe, puissant et accoutumé de longue main à la lutte. » (Louis de Grenade, *Mémorial*, traité VII, ch. II, § III.)

« Satan ne dort point et la chair n'est pas encore morte : c'est pourquoi ne cessez de vous préparer au combat, parce qu'à droite et à gauche sont des ennemis qui ne se reposent jamais. » (*Imitation de J.-C.*, liv. II, chap. IX, n° 8.)

La tentation est donc un fait, une réalité. Mais d'où sort-elle ? A quelles sources empoisonnées alimente-t-elle son ardeur meurtrière? Interrogeons les Docteurs et les Saints.

La tentation, répond saint Thomas, jaillit d'une triple

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, novembre 1923.

source : de la chair qui convoite et combat contre l'esprit, puis du monde et du démon qui, tour à tour, charment ou effrayent (1). Voilà nos ennemis, la triple alliance que forment contre nous les puissances du mal. « Il est indubitable, écrit saint François de Sales, que si l'esprit n'avait affaire qu'avec la chair seulement, il en serait bientôt vainqueur ; car il est est beaucoup plus fort et adroit. « *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma* : l'Esprit est prompt et la chair est infirme. » Mais quoi ? Cette chair est confédérée avec deux autres puissants princes, le monde et le diable : *Mundus, caro, daemon diversa movent praelia :* le monde, la chair et le diable suscitent divers combats ; si l'un de ces trois est si fort et puissant, que sera-ce des trois ensemble ? « *Funiculus triplex difficile rumpitur*, le lien à trois cordons est difficile à rompre », dit l'Ecclésiaste (2). »

D'où l'on voit que nos tentations proviennent tantôt d'un principe intérieur et tantôt d'un principe extérieur, à moins qu'elles ne proviennent des deux côtés à la fois. Le

(1) « Est triplex tentatio. Una quae est a carne, quando scilicet caro concupiscit adversus spiritum..., alia est ab hoste et a mundo et hoc dupliciter : vel alliciendo per prospera, vel terendo per adversa. » (S. Thom., Comm. Epist. ad Hebraeos, VI, 15, lectio III.)

Saint Bonaventure dit aussi : « Sciendum est quod tentatio est triplex : prima est a diabolo, vel per modum suggestionis, vel per modum afflictionis; secunda est a mundo, qui voluntate vel vanitate allicit, vel persecutione frangit ; tertia est carnis, quae per sensualitatem ac fomitem ad peccatum impellit, quibus ratio consentiens peccatum perficit. » (Compend. theolog. veritatis, lib. II, c. LXVI.)

Pour être complète, l'énumération des esprits susceptibles d'agir sur l'homme devrait comprendre six esprits — quatre extérieurs : deux bons, l'esprit divin et l'esprit angélique ; deux mauvais, l'esprit du démon et l'esprit du monde ; — deux intérieurs : l'esprit humain et l'esprit de la chair. — Quand il s'agit de la tentation au sens propre, trois esprits seulement sont à retenir : l'esprit du démon, celui du monde (avec l'esprit humain) et celui de la chair. (Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. Discernement des esprits, col. 1399.)

(2) S. François de Sâles, Sermon pour le jour des Rameaux.

principe du dedans c'est la corruption de la chair qui donne naissance aux tentations de la chair. Quant au principe du dehors, il attaque, ou à la manière d'un objet, comme fait le monde avec ses charmes, ses richesses, ses honneurs, ses plaisirs et tous ses biens, ou à la façon d'un agent plein d'activité qui pousse au mal par la persuasion, les caresses, la terreur et autres moyens semblables. Nous avons alors la tentation de l'ennemi, c'est-à-dire du diable, de ses anges et de ses suppôts humains, qui se servent, le plus souvent, de la chair et du monde pour accomplir leur œuvre de séduction. Si bien que la remarque de saint François de Sales demeure fort juste : on peut dire, en un sens, que toutes les tentations consistent dans une coalition, une alliance entre le mal qui est en nous et celui qui est au dehors.

Ce simple exposé suffirait à faire ressortir l'importance de cette étude; mais, de plus, l'Église a voulu dire son mot.

« Il faut, écrit le Catéchisme du Concile de Trente, que les pasteurs expliquent aux fidèles les combats et les dangers auxquels nous sommes exposés, tant que nous vivons dans ce corps mortel. De toutes parts la chair, le monde et le démon nous attaquent.

« Quel est celui qui ne connaît pas, par une expérience funeste, les effets de la colère et de la cupidité ? Qui n'a point été blessé par les traits de ses passions ? Qui n'en a point senti les aiguillons ? Qui n'a point brûlé de leurs ardeurs ? Les coups qu'elles frappent sont si variés, les attaques qu'elles nous livrent si diverses, qu'il est presque impossible de ne pas recevoir quelques blessures mortelles.

« Mais outre ces ennemis qui habitent et vivent au-dedans de nous, il en est d'autres plus dangereux encore, dont il est écrit : « Ce n'est pas contre la chair et le sang

que nous avons à combattre, mais contre les principautés et les puissances, contre les princes de ce siècle ténébreux, contre les esprits de malice répandus dans les airs. » (Ephes., VI, 12.)

« Aux combats intérieurs se joignent les attaques et les coups des démons, qui tantôt viennent à nous à découvert, et tantôt se glissent si furtivement dans nos âmes, qu'à peine pouvons-nous les éviter et nous défendre d'eux (1). »

Voilà qui est clair : la tentation nous guette, nous poursuit, nous environne de tous côtés. Nous la trouvons en nous-mêmes, dans nos passions naturelles et dans le supplément de tendances malsaines que nous avons hérité d'Adam pécheur. Elle nous menace aussi du dehors, et là elle prend deux formes : il y a le tentateur visible, qui est le monde, et il y a le tentateur invisible, qui est le démon. Rien ne pousse au mal un fils d'Adam, qui ne se rattache à l'une de ces trois causes comme à son principe. Le plus souvent, les trois s'allient pour mieux nous séduire et nous perdre.

Nous parlerons successivement de ces sources de nos maux, la chair, le monde et le démon. Quand l'étude touchera à sa fin, nos regards se tourneront d'eux-mêmes vers le ciel et vers Dieu, d'où vient notre secours. Les sentiments de nos âmes trouveront leur expression pleine dans ces lignes de saint François de Sales (2) : « Je ne sache que quatre potentats dans tout l'univers : le monde avec toutes ses ambitions, honneurs, pompes et vanités; l'enfer avec tous ses diables ; la chair avec toutes ses voluptés, délices, plaisirs et passe-temps; Notre-Seigneur avec tous ses anges et les saints. A qui nous adresserons-nous ? Le diable et le monde sont confédérés à la chair, et voilà leur

(1) Catéch. du Conc. de Trente, chap. XLV, § II : Des tentations, leurs causes.

(2) S. Franç. de Sales, Sermon pour le jour des Rameaux.

mot du guet : *Mundus clamat, deficio ; daemon clamat, decipio ; caro clamat, inficio ; Christus clamat, reficio.* Le monde crie, je défauts ; le diable crie, je déçois ; la chair crie, je corromps ; et Jésus-Christ, je fortifie. Il faut se ranger au parti de Notre-Seigneur, et ainsi nous aurons la victoire sur nous-mêmes. »

C'est qu'en effet, remarque saint Augustin, « durant cette vie et dans toutes nos tentations, deux amours sont aux prises l'un avec l'autre : l'amour de Dieu et l'amour du siècle ; et celui des deux qui l'emportera attirera à lui, par son propre poids, le sujet où il se trouve. Car ce ne sont ni des ailes, ni des pieds, mais nos affections qui nous portent à Dieu, comme ce ne sont ni des ailes ni des pieds, mais des affections contraires qui nous tiennent attachés à la terre.

« Tel est donc le but proposé à notre ardeur guerrière : c'est pour l'atteindre que nous devons lutter contre la chair, lutter contre le démon, lutter contre le siècle (1). »

### § I. — La première source de la tentation : la chair.

« L'homme aura pour ennemis les gens de sa maison. » (Math., x, 36.)

« Il y a quelque chose en nous qui est pire que le démon même, qui nous tente de plus près, et qui nous jette dans un combat plus dangereux : c'est la convoitise qui nous tente et nous attire.

« C'est nous-mêmes que nous devons craindre ; ce sont nos vices et nos passions plus dangereuses que les démons mêmes. » (Bossuet, II[e] Sermon pour le II[e] dim. de Carême.)

La Chair, c'est nous-mêmes, c'est le fond mauvais de notre nature viciée par le péché, d'où sortent toutes les

(1) S. Augustin, sermon CCCXLIV.

turpitudes et toutes les hontes. « Le mot *chair*, explique Cassien, a plusieurs sens dans les saintes Écritures (1). Il signifie quelquefois l'homme tout entier, son corps et son âme (Joa., I, 14; Is., XL, 5; Luc., III, 6), quelquefois les pécheurs et les hommes charnels (Gen., VI, 3). Quelquefois aussi on le prend pour le péché même (Rom., VIII, 9) et quelquefois, enfin, pour les parents et les proches (II Reg., V, 1; Rom., XI, 14). Il faut examiner laquelle de ces quatre significations nous devons donner au mot *chair*. » Et Cassien la trouve dans le texte de saint Paul : « La chair combat l'esprit, et l'esprit combat la chair » (Gal., V, 17). « De toute évidence, la chair, dans ce texte, ne signifie pas l'homme, mais la volonté de la chair et ses désirs déréglés; l'esprit ne signifie pas, non plus, la substance de l'âme, mais ses bonnes et saintes aspirations. Et comme ces deux sortes de désirs, ceux de la chair et ceux de l'esprit, sont à la fois dans l'homme, il en résulte pour nous une guerre intérieure de tous les jours. »

Si nous voulons des précisions, voici comment ces deux volontés s'opposent. « La concupiscence de la chair, qui nous porte au mal, nous fait trouver nos délices dans la possession des choses visibles; tandis que l'esprit résiste à la chair, et désire s'appliquer tellement aux choses spi-

(1) Cassien, *Confér.* IV, ch. X et XI.

Saint Grégoire le Grand dit aussi : Moral., lib. XIV, cap. LVI : « In sacro eloquio aliter caro dicitur juxta naturam, atque aliter juxta culpam, vel corruptionem. Caro quippe juxta naturam, sicut scriptum est, Gen., VI, 3 : « Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est; et sicut Psalmista ait, Ps. LXXVII, 39 : Et recordatus est quia caro sunt... Unde discipulis Paulus dicebat : « Vos autem in carne non estis, sed in Spiritu » (Rom. VIII, 9). Neque enim in carne non erant, quibus epistolas transmittebat, sed quia passiones carnalium desideriorum vicerant, jam liberi per virtutem spiritus in carne non erant. Quod ergo Paulus apostolus dicit : « Quia caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt », carnem vult secundum culpam intelligi, non carnem secundum naturam. »

rituelles, qu'il voudrait se passer même de ce qui est nécessaire à son corps, et ne lui donner aucun des soins que réclame sa faiblesse. La chair se délecte dans le plaisir et la volupté; l'esprit en repousse jusqu'aux simples désirs. La chair aime le sommeil et l'abondance; l'esprit, les veilles et les jeûnes : il voudrait ne pas laisser son corps dormir et manger autant qu'il en aurait besoin. La chair désire faire de bons repas; l'esprit se contente d'un peu de pain tous les jours. La chair se plaît à prendre des bains et à se voir entourée de flatteurs; l'esprit, au contraire, aime ce qui est grossier et la solitude profonde des déserts; il fuit la présence de tous les hommes (1). La chair ambitionne les honneurs et la louange; l'esprit se réjouit, au contraire, des persécutions et des injures. »

Nous sommes ainsi renseignés. La chair, c'est la tendance que nous sentons en nous et qui nous entraîne au mal; c'est l'ennemi domestique, le tentateur du dedans, adversaire irréductible de toutes les nobles et saintes aspirations de l'âme. Et c'est pourquoi nous traitons tout d'abord de la chair ou de la concupiscence. Sans elle, ni le monde, ni le démon ne pourraient grand chose contre nous; c'est elle qu'ils mettent en mouvement pour nous atteindre. La tentation, en effet, déroule nécessairement ses phases dans le sujet tenté, et la chair, la concupiscence, se confond avec ce sujet. Les armes du démon, nous dit Louis de Grenade, sont « d'abord, au-dedans de nous, la *chair* infectée du venin du péché et empoisonnée du souffle du serpent, chair qui nous attire toujours au mal auquel elle est elle-même entraînée dès les premiers ans. Car, de même qu'il se servit autrefois de la femme pour tromper le mari, aujourd'hui il use et abuse de l'in-

(1) C'est un solitaire, l'abbé Daniel, qui parle à deux autres solitaires, l'abbé Germain et Cassien lui-même.

firmité de la chair pour enlacer l'esprit (1). » Et saint Augustin, parlant aux catéchumènes qu'il allait baptiser, leur disait : « Vous allez laisser vos péchés dans le saint baptême, mais vous conserverez vos passions pour les combattre; après avoir été régénérés, la guerre restera en vous. Ne crains aucun ennemi extérieur; sache te vaincre, et le monde est vaincu. Que peut sur toi le tentateur étranger, le monde ou son ministre, peu importe! Un homme, pour te séduire, fait briller à tes yeux l'appât du gain; s'il ne trouve pas en toi d'avarice, que peut-il? Mais, s'il en trouve, cette passion s'enflamme à la vue du gain, et tu te laisses prendre à ce perfide appât. Le tentateur te propose une femme remplie de beauté. Sois chaste intérieurement et tu triomphes de l'iniquité. Pour n'être pas séduit par les charmes d'une femme étrangère, lutte contre la convoitise. Tu ne vois pas le diable, mais tu vois ce qui t'impressionne. Dompte cette impression secrète; combats! combats! Celui qui t'a régénéré te jugera; s'il veut la lutte, c'est pour te donner une couronne (2). »

Voilà l'ennemi; ennemi redoutable parce qu'il vit en nous, ennemi domestique, qui se tient « à l'entrée de toutes nos voies », uni qu'il est à l'âme par un amour

(1) Le Père Louis de Grenade affectionne cette comparaison : « De même qu'autrefois, dit-il ailleurs, l'antique serpent fit tomber dans le péché l'ancêtre du genre humain en le sollicitant par la voix d'une épouse bien-aimée, de même, aujourd'hui encore, il a recours à la chair qu'il a souillée de son souffle empoisonné, et où il reconnaît quelque chose qui vient de lui, pour ébranler la constance et la fermeté de notre esprit. » (Serm. II, pour la fête de saint Laurent.)

Commentant ces paroles de la Genèse : « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme », saint Augustin écrit aussi : « Pourquoi ces paroles, si ce n'est pour nous montrer clairement que nous ne pouvons être tentés par le diable qu'au moyen de cette partie animale dont nous avons déjà parlé, et qui présente dans un seul homme comme l'image et la similitude de la femme? » (Gen., *Contr. Manich.*, lib. II, c. XVIII.)

(2) Saint Augustin ; pass. détach. de S. Matthieu, Serm. LVII, Orais. domin. n° 9.

naturel et plein de force. C'est à sa complicité que le monde et le démon doivent de pouvoir pénétrer jusqu'à nous ; c'est lui qui leur ouvre la porte et amène leurs suggestions aux oreilles de l'âme. C'est pourquoi saint Jacques nous met en garde : « Chacun est tenté, nous dit-il, quand il est attiré et amorcé par sa propre concupiscence. Puis la concupiscence, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché ; et le péché, étant consommé, produit la mort (1). »

Ce qui va suivre sera le commentaire des paroles de l'apôtre ; car, après avoir appris ce qu'est la concupiscence, il nous restera à savoir comment elle nous tente, en vertu de quelles lois, et par quel mécanisme secret cette « chair de péché » parvient à atteindre la volonté, à l'influencer, à l'ébranler et à la séduire pour l'entraîner au mal.

## I. — *Nature de la concupiscence.*

L'homme est un être complexe, un composé merveilleux, où l'esprit et la matière se coudoient, se compénètrent avec leur cortège imposant d'éléments et de facultés. Parmi ces facultés, il en est qui président aux relations qu'il établit et entretient avec le monde extérieur qui l'entoure ; c'est d'elles que partent tous les actes qui le mettent en contact avec les êtres qui s'agitent et vivent hors de lui. Or, ces actes sont de deux sortes. Les uns nous amènent les objets étrangers ; ils constituent un mouvement du dehors vers le dedans, une acquisition ; ce sont les perceptions. Les autres font que nous nous inclinons vers l'extérieur ; le mouvement s'origine au dedans, semble revêtir le caractère d'une dépense, mais aboutit, lui aussi, à une

(1) Jac., I, 14-15 : « Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum ; peccatum vero, cum consummatum fuerit, generat mortem. »

acquisition véritable, le perfectionnement du sujet; ce sont les appétitions.

Au-dessus de ce domaine d'en-bas règnent les facultés supérieures qui correspondent aux inférieures. La même classification s'y trouve : d'une part, les facultés perceptives ou d'appréhension, par lesquelles l'homme connaît, attire à lui l'objet, le saisit, se l'assimile; de l'autre, les facultés affectives ou d'appétition, par lesquelles il aime ou hait, et se porte vers les objets aimés ou s'écarte des objets haïs.

On voit de suite que, dans le jeu naturel de ces facultés, prendra naissance une infinité de mouvements qui risquent de se gêner mutuellement si l'harmonie ne règne pas entre eux. Aussi la psychologie leur asssigne un triple lien, de coordination, de subordination et de solidarité (1).

Il est certain que l'amour suppose la connaissance : « *Nihil amatum nisi praecognitum.* » Je ne puis me sentir attiré vers une chose que je ne connais pas; tout attrait, comme toute répulsion, préexige comme condition, sinon comme agent, l'image représentative d'un objet. Pour qu'une chose soit aimée ou haïe, il faut donc qu'elle soit d'abord perçue. D'autre part, dès qu'elle a pris pied dans la perception, elle éveille et met en mouvement l'activité appétitive. Ainsi les deux mécanismes fonctionnent étroitement liés; ils sont accouplés : mettre le premier en marche c'est, par là même, ébranler et actionner le second.

L'on voit, dès lors, la progression, le développement normal du mouvement engendré. L'organe, le sens de l'homme, a été impressionné par un objet sensible; cette impression naissante va poursuivre sa marche, pour atteindre, par l'imagination, l'appétit sensitif. Aussitôt touché, celui-ci est, à son tour, excité, et en lui surgit fatalement

(1) Cf. *Dictionn. de théol. cath.*, « Concupiscence ».

le mouvement qui le porte vers la chose perçue ou l'en écarte.

Mais, jusqu'ici, tout s'est passé dans le domaine des sens : perception et appétition sont d'ordre sensible. Remontons vers la sphère spirituelle où se rencontrent un autre appétit et une autre faculté perceptive, l'intelligence et la volonté. L'ordre demande que ce qui est au-dessous soit soumis à ce qui est au-dessus (1). Pour être correct, le domaine d'en bas, le sensible, devra donc admettre l'autorité des puissances d'en haut, et se plier à leurs exigences; la perception des sens devra mettre son activité et ses énergies au service de l'intelligence, si bien que son action précède toujours la sienne (2). Cela se conçoit : « *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* » Reine captive, l'intelligence ne reçoit, derrière les murs de sa prison de chair, que ce que lui transmettent les gardes qui veillent aux portes. C'est par les sens qu'elle doit être enseignée et elle ne reçoit rien d'autre que ce qu'ils veulent bien laisser passer. Quant à la volonté, elle est conditionnée par l'intelligence qui lui fournit l'objet de ses

(1) « Les philosophies divine et humaine enseignent que l'âme est, dans l'homme, par sa nature même, comme une reine, dont la mission est de commander, tandis que le corps doit obéir et se montrer soumis. Ainsi en est-il dans les républiques bien ordonnées : aux plus nobles appartiennent le commandement, la direction des affaires; l'obéissance, au contraire, est le devoir du peuple. La nature ayant elle-même établi cette loi et ces rapports entre les deux parties de l'homme, le corps *devrait* obéir à l'âme, et trouver dans cette soumission joie et bonheur, comme les membres d'un même corps, toute proportion gardée néanmoins, se servent les uns des autres. » (Louis de Grenade, *Introduction au Symb. de la foi*, III[e] Partie, 1[er] traité, ch. II, § II.)

(2) Il en va tout autrement de l'appétit sensitif; sa subordination à l'appétit intellectif, c'est-à-dire à la volonté, exige que son service suive l'appétition intellective, ou le vouloir. Si l'appétition sensitive précède, ce ne peut être que par le fait de son incorrection, et son intervention prématurée *nuit* à l'acte volontaire, bien loin de le servir.

actes ou volitions. Si bien que la perception externe, ce flux permanent qui amène du dehors en nous les objets extérieurs, est la voie nécessaire qu'ils doivent prendre pour atteindre l'intelligence et la volonté.

Les psychologues se plaisent à faire ressortir ce rôle primordial de la perception externe, en la comparant à un carrefour. De là partent deux routes, grandes, larges, ouvertes toutes deux aux impressions venues du dehors. La première voie aboutit à l'appétit sensitif : l'objet qui a surgi à sa portée a intéressé la connaissance sensible qui l'a présenté à l'appétit. Celui-ci, éveillé, s'émeut, et produit, ou des élans d'amour accompagnés d'ardents désirs de conquête, ou des ressauts de haine que suivent des projets de fuite ou de combat. C'est la passion, c'est-à-dire la réaction de l'appétit provoqué par la présence d'un objet, réaction violente pour l'ordinaire et qui entraîne des actes impétueux. C'est parmi ces passions que nous trouverons la concupiscence.

Concurremment, par l'autre voie, la perception, empruntant ce chemin que les psychologues appellent le « *sensorium commune* (1) », l'imagination, la mémoire, l'estimative ou l'instinct, va renseigner l'intelligence et, par elle, la volonté. L'impression née du dehors achève ainsi sa course.

Mais il est aisé de voir que, dans ce mouvement double, l'appétit sensible peut être ému avant l'appétit intellectuel,

(1) Les philosophes scolastiques désignent, sous ce nom de « sensorium commune », le premier des sens internes. C'est, en quelque sorte, au dedans de nous-mêmes, le sens collecteur, celui qui perçoit, à lui seul, ce que perçoivent isolément les autres, où par conséquent tous les autres aboutissent ; qui concentre en lui-même les pouvoirs et les perceptions des sens particuliers, et qui, pour ce motif, est appelé fort justement le sens intérieur central, « sensorium commune, sensus communis. » (Cf. S. Thom., Comm. in III De Anima, lect. 3.)

c'est-à-dire l'inférieur avant le supérieur (1); et c'est là un fait grave, duquel découle la possibilité de la concupiscence et de la plupart de ses révoltes.

Ainsi les facultés sont coordonnées et subordonnées les unes aux autres. Elles sont encore solidaires. Toutes, en effet, plongent leurs racines dans une même substance, sont soudées à une même âme qui les alimente; par elles c'est la même activité qui s'épanche et s'exerce. Dès lors, filles d'une même mère, une solidarité étroite les unit : ce qui touche l'une touche l'autre, les vibrations de l'une font vibrer l'autre, et les événements qui se passent dans l'une ont leur répercussion dans la vie des autres. Mais l'âme, foyer commun d'alimentation des facultés, n'est pas infinie dans ses ressources; si donc une faculté détourne en sa faveur une quantité excessive de sève et d'activité, ce ne peut être qu'au détriment des autres (2) : c'est le cas de toutes les crises d'ordre psychologique. Aussi longtemps qu'elles durent, l'âme, appauvrie par l'enflure ou hypéresthésie de l'une de ses puissances, refuse aux autres la sève nécessaire. Dès lors, elles s'anémient, s'anesthésient, ou même demeurent paralysées pendant toute la crise.

Or cette solidarité existe entre les deux appétits : les émotions, les décisions, les passions de l'appétit sensitif auront donc leur répercussion dans l'appétit rationnel, c'est-à-dire dans la volonté.

A l'aide de ces notions il nous sera relativement facile

(1) Nous raisonnons ici dans la thèse, c'est-à-dire étant donné le désordre actuel issu du péché, car cela n'est pas l'ordre primitivement établi par le Créateur. « In statu innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animae, *nisi ex rationis judicio consequentes.* » (I^a P., q. 95, a. 2, co. in fine.)

« Sic homo erat in statu innocentiae institutus, ut *nulla* esset rebellio carnis ad spiritum. » (II^a II^ae, q. 163, a. 1, in medio.)

(2) « Una operatio, cum fuerit intensa, impedit aliam. » (S. theol., I^a II^ae, q. 77, a. 1.)

de saisir la nature de la concupiscence et d'étudier son action.

Nous savons qu'il faut la chercher dans l'appétit sensible (1). Le mot lui-même semble d'ailleurs l'indiquer. A s'en tenir à l'étymologie, — *concupiscere*, de *cum cupere*, désirer de concert avec un autre, — la concupiscence est tout mouvement de désir, toute aspiration, dans ce qu'ils ont de général, abstraction faite d'un rapport quelconque avec la vie morale. C'est en ce sens que saint Thomas la définit, après Aristote, un appétit délectable (2), ou un appétit du plaisir. Cela veut dire une inclination naturelle qui porte vers un objet, en tant que cet objet attire par la jouissance qu'il laisse entrevoir et qu'il promet.

La concupiscence n'est donc pas autre chose que le mouvement de l'appétit vers ce qui lui plaît; en d'autres termes, une passion, qui est, dans l'appétit sensitif, ce qu'est le désir dans la volonté, sans aucune spécification de bien ou de mal (3).

Mais qu'est-ce que la passion? C'est, répond la philosophie, un mouvement de l'appétit sensitif provoqué par

(1) « Concupiscentia proprie loquendo, est in appetitu sensitivo. » (S. theol., I$^a$ II$^{ae}$, q. 30, a. 1.)

(2) « Concupiscentia est appetitus delectabilis. » (S. theol., I$^a$ II$^{ae}$, q. 30, a. 1.)

(3) « Par ce terme (concupiscence), dit le Catéchisme du Concile de Trente, il faut entendre un certain mouvement de l'âme, — « commotionem quamdam ac vim animi », — qui porte l'homme à désirer les choses agréables qu'il n'a pas à sa disposition. Or ce mouvement n'est pas toujours un mal, pas plus que nos autres affections de tout genre. Ce n'est pas un mal, en effet, de désirer de boire, de manger, de se chauffer quand on sent le froid, ou de chercher le frais quand on sent trop la chaleur. Ces désirs sont purs en eux-mêmes, et Dieu les a mis dans notre nature pour notre bien. » (chap. XXXVII, § II : Qu'est-ce que la concupiscence?) Cf. *Salmanticenses*, t. VIII, De vitiis et peccatis, pars 2$^a$, disp. XVI, dub. IV, une exposition très claire des trois sens que la théologie reconnaît au mot « concupiscence ».

l'image du bien et du mal, et accompagné d'une certaine transmutation corporelle.

« La passion, explique le Père Monsabré, est un mouvement, *passio est motus*. Ce mouvement se produit, non dans les régions calmes et sereines de l'intelligence et de la volonté, mais dans la région mobile et impressionnable des instincts et des appétits, à cet endroit mystérieux où l'âme confine à la chair, où ces deux choses si contraires, la matière et l'esprit, s'épousent pour agir d'une commune action : la passion est un mouvement de l'appétit sensitif. Mais comment se produit ce mouvement ? De lui-même ? — Non. Il faut qu'il soit provoqué par les vives images du bien ou du mal : *ad imaginem boni vel mali*. Provoquée par le bien, la passion est amour, désir ou joie ; provoquée par le mal, elle devient haine, répugnance ou tristesse. Si le bien est difficile ou impossible à obtenir, la passion est espérance ou désespoir ; si le mal est terrible, imminent, inévitable, elle devient audace, crainte et colère. Quand elle s'éveille, toute notre nature est ébranlée. Non seulement la raison attentive doit suivre ses mouvements, non seulement la liberté sollicitée doit aider son choix, mais la matière, facile aux impressions, se sent émue, agitée, inquiète, troublée, et doit subir un mystérieux changement. En définitive, la passion, selon sa notion propre et absolue, est un mouvement des facultés ou appétits sensitifs de la nature humaine, provoqué par les images du bien et du mal et accompagné d'un certain ébranlement, ou mieux d'une certaine transmutation de la matière (1). »

La philosophie énumère onze passions différentes qu'elle répartit entre les deux puissances qui divisent l'appétit sensitif, l'irascible et le concupiscible. « On compte ordinairement onze passions que nous allons énumérer par

(1) R. P. Monsabré, *Retraite pascale 1877* : Mercredi Saint.

ordre : l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse,... l'audace, la crainte, l'espérance, le désespoir, la colère.

« Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à la présence ou à l'absence de l'objet, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible (1). »

Comment qualifier ces passions ? De quel bois sont-elles faites ? Prises en elles-mêmes, répond la théologie, ni la concupiscence, ni les passions qu'elle engendre ne sont mauvaises (2). En effet, de leur nature, abstraction faite de leur rapport à la raison, ces mouvements sont de pures énergies animales qui obéissent naturellement à la perception sensible pour atteindre ou écarter les objets présents,

(1) Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § VI.

C'est aussi l'enseignement de saint Thomas. — Dans la Ia P., q. 81, a. 2, il établit la division de l'appétit sensitif en ces deux puissances, l'irascible et le concupiscible. — Le concupiscible opère moyennant six mouvements appétitifs ou, pour les appeler par leur nom, six passions, qui se suivent et s'opposent dans l'ordre suivant : amour et haine, désir et répulsion, joie et tristesse. L'irascible se manifeste par l'espoir et la désespérance, la crainte et l'audace, et par la colère (Ia IIæ, q. 33, a. 4.)

Et la doctrine de saint François de Sales n'est pas différente : « Il faut entendre qu'il y a en nous deux parties desquelles nos passions et nos affections procèdent toutes : à savoir la concupiscible et l'irascible, et toutes les autres puissances, facultés et passions, semblent être sujettes à ces deux parties et ne se remuer que par leur commandement. La partie concupiscible est celle qui nous fait aimer et désirer ce qui est bon et profitable, qui nous fait réjouir en la prospérité, et attrister en l'adversité, en la mortification, et en tout ce qui répugne à la propre volonté. La partie irascible est celle qui produit le chagrin, les répugnances, les émotions de colère, le désespoir et semblables mouvements qui résident à la partie inférieure de notre âme, lesquelles Notre-Seigneur veut que nous apprenions à ranger sous la domination de la raison. » (Sermon pour la veille de Noël.)

(2) Ia IIæ, q. 24, a. 4, ad 2 ; — Ia IIæ, q. 34, a. 1.

selon qu'ils sont bons et agréables ou nuisibles et douloureux. Ils sont l'exercice normal d'une faculté naturelle et, par suite, sont bons, d'une bonté physique et ontologique, comme est bonne la force qui entraîne lentement les eaux d'une rivière au travers des prairies qu'elles fécondent ou les précipite en torrent dévastateur, comme est bonne la sève qui fait gonfler l'épi et nourrit le fruit du pommier et de la ciguë, comme la chaleur du sang et la vigueur chez le cheval, chez le lion ou chez le tigre.

D'où vient donc la concupiscence que la théologie appelle un foyer de péché, « *fomes peccati* » ? Elle vient de ce que cette force intime, ce mouvement instinctif qui porte l'homme au dehors pour se procurer l'objet de sa vie et en protéger la jouissance, est assujetti à un ordre et régi par des lois. Soumis à la règle, conforme à l'ordre, le mouvement est bon et honnête ; opposé à la raison, il devient mauvais et illicite (1). Il est alors cette concupiscence que les Pères, après saint Paul, appellent un vice et un péché, parce qu'ils la considèrent dans son rapport avec la volonté et dans son opposition à la loi morale. Ils voient en elle la loi douloureuse du péché qui subjugue les membres et

(1) « Considérées dans leur nature, les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises ; considérées dans leur objet, elles sont bonnes ou mauvaises, selon que cet objet est conforme ou contraire à la raison. » (R.P. Monsabré, *Retr. pasc. 1877*, Mercredi Saint.)

Nous trouvons chez les philosophes anciens deux opinions également fausses sur ce point. Les stoïciens prétendaient que les passions, — ce qui veut dire toute la sensibilité, — sont essentiellement mauvaises. Ils faisaient au sage un devoir de s'appliquer à les anéantir comme opposées à la vraie nature de l'être raisonnable. Pour les sophistes et les cyrénaïques, au contraire, les passions sont essentiellement bonnes par leur conformité à la nature.

Les disciples de Fourier ont repris cette opinion au siècle dernier. Ils déclarent les attributs passionnels proportionnels aux destinées et affirment que toutes les fautes et les misères humaines sont le résultat des passions contrariées.

les dresse en une révolte sans fin contre la loi de l'esprit (1).

Nous atteignons ainsi au cœur de la question ; c'est de cette concupiscence qu'il s'agira désormais.

D'où vient-elle?

Nous savons que le premier homme a été créé par Dieu dans l'état de justice originelle; cette doctrine est certaine. Or, la rectitude d'origine implique ce que les théologiens appellent le don d'intégrité, qui n'est pas dû à notre nature, et qui la perfectionne.

Livrée à elle-même, en effet, la nature nue aurait éprouvé les luttes de la chair contre l'esprit. Cela ressort clairement de l'enseignement des Pères. En droit l'homme ne possède sur son appétit sensitif qu'un pouvoir politique, ce qui veut dire qu'il est obligé à quelque diplomatie pour diriger ses sens et s'en rendre maître. C'est ce qu'exprime saint François de Sales en son langage si simple : « En somme, cet appétit sensuel est à la vérité un sujet rebelle, séditieux, remuant; et il faut confesser que nous ne le saurions tellement défaire, qu'il ne s'élève, qu'il n'entreprenne, et qu'il n'assaille la raison ; mais pourtant, la volonté est si fort au-dessus de lui (2), que si elle veut, elle peut le ravaler,

(1) « Bonum et malum in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut dictum est, quaest. 19, a. 3 : sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans » (Sum. theol., I^a II^ae, q. 34, a. 1.)

« Id dicitur juxta naturam hominis, quod est juxta inclinationem inditam ab Auctore naturae, quae inclinatio in natura rationali est ad agendum secundum rationis regulas. Unde quatenus appetitus sensitivus ex aliquo rationis participio, quod in se recipit, inclinatur ad rationis ductum sequendum, dicitur esse juxta praedictam naturam. Quatenus vero ex sua et hominis defectibilitate, et ex destitutione originalis justitiae, ad oppositum tendit, dicitur esse contra illam. » (*Salmantic.*, De vitiis et peccatis, pars 2^a, qu. 82, a. 3.)

(2) « Parmi l'innombrable multitude et variété d'actions, mouvements, sentiments, inclinations, habitudes, passions, facultés et puis-

rompre ses desseins, et les repousser, puisque c'est assez le repousser que de ne point consentir à ses suggestions. On ne peut empêcher la concupiscence de concevoir, mais oui bien d'enfanter, et parfaire le péché... La volonté, donc, domine sur la mémoire, l'entendement, et la fantaisie, non par force, mais par autorité; en sorte qu'elle n'est pas toujours infailliblement obéie, non plus que le père de famille ne l'est pas aussi toujours par ses enfants et serviteurs. Or, c'en est de même de l'appétit sensuel, lequel, comme dit saint Augustin, est appelé convoitise et demeure sujet à la volonté, comme la femme à son mari (1). »

On arrive aisément à se convaincre de cette vérité par une sage observation de la nature de l'homme. Animal raisonnable, l'homme avait droit aux facultés qu'exige sa nature : facultés sensitives et facultés spirituelles de perception et d'appétition qui, de plein droit, s'orientent spontanément vers leurs objets. Or, ces objets sont variés et disparates entre eux : ce qui plaît à un sens, ce qui le flatte, lui est agréable, est souvent nuisible à un autre organisme humain, ou à l'âme; ou encore, ce qui plaît à une faculté peut être disproportionné au contraire à la perfection de

sances, qui sont en l'homme, Dieu a établi une naturelle monarchie en la volonté qui commande et domine sur tout ce qui se trouve en ce petit monde ;... mais cette domination de la volonté se pratique certes différemment. » (S. Franç. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. I, ch. I.)

(1) S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, liv. I, chap. III.

S. Jean Chrysostome constate aussi que « la racine de la concupiscence tient son principe de la nature : car convoiter est naturel à l'homme. » (Hom. XIX, au peuple d'Antioche, n. 4.)

« Le mouvement des perturbations de l'âme, dit Théodoret, a été déposé en nous par la nature. » (*In Epist. ad Rom.*, VI, 12.)

Et nous trouvons la même doctrine chez saint Augustin : « C'était une grande *grâce* de Dieu que la volupté bestiale n'existât pas dans un corps terrestre et animal : *gratia Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat.* » (Lib. IV *Cont. Jul.*, cap. XVI.)

l'ensemble. Dès lors le conflit surgit inévitable, car l'appétit sensible est aveugle, et va vers ce qui lui plaît, sans souci des exigences de l'ensemble; la raison, au contraire, perçoit le caractère nuisible de l'objet vers lequel tend l'appétit et s'efforce de détourner la volonté de cet objet désiré par le sens. C'est, au reste, une constatation qui se fait chez tous les êtres à puissances multiples : comme, dans la plante, le conflit existe entre la pesanteur qui la porte vers le sol et la force de la sève qui la dresse vers le ciel. Or, une certaine sympathie règne entre les facultés. Il peut donc se faire, très naturellement, que l'influence de la raison domine et que la concupiscence se soumette, comme il peut se faire, non moins naturellement, que la concupiscence prévale et entraîne la raison et la volonté. Tout cela n'est que le jeu très ordinaire des forces vivantes de l'homme. Il n'est pas nécessaire, pour que la raison l'emporte parfois, de supposer un surhomme, ou une nature élevée à l'ordre surnaturel, ni, pour que la concupiscence l'entraîne, de recourir à l'hypothèse d'une nature placée par déchéance au-dessous d'elle-même et privée de quelqu'un de ses éléments propres et essentiels (1).

C'est l'enseignement de saint Thomas, qui démontre que la mortalité, la passibilité, l'ignorance et la concupiscence sont naturelles à l'homme et découlent des principes mêmes de sa nature (2).

(1) Cf. *Diction. de théologie catholique*, article « Concupiscence ».

(2) « Necesse est corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare. » (*C. Gent.*, II, c. LII.)

« Non erat ex natura animae, quod vires sensibiles absque repugnantia rationi subjicerentur. » (Opusc. II, cap. 186.)

Cf. Goudin, Tr. II, De Gratia Dei, qu. II, art. I, § II, conclusio.

Ainsi donc, sans la déchéance originelle, l'homme, livré à ses seules forces, aurait éprouvé ces luttes intestines qui mettent aux prises, en nous, l'appétit sensitif et la raison. Les aurait-il connues avec la même acuïté, la même fréquence, accompagnées de circonstances aussi douloureuses? Il semble difficile de ne pas voir, dans ces révoltes humiliantes des parties basses de notre être, un châtiment, le résultat d'une déchéance (1).

Mais la raison ne nous suffit pas ici pour conclure à la blessure originelle (2); nous devons recourir à la foi. Elle nous fournit ce premier élément certain qu'Adam fut créé dans l'état de justice originelle qui incluait l'intégrité de sa nature. La caractéristique de cette intégrité consistait dans la présence en l'homme des vertus naturelles, d'une certaine vigueur d'âme qui maintenaient dans une dépendance absolue le corps et l'appétit sensitif, si bien qu'en eux rien ne pouvait se produire qui fût contraire à la volonté. C'était le pouvoir despotique substitué au pouvoir politique de la nature nue. Le résultat était, dans l'homme, harmonie parfaite, parce qu'il y avait, en lui, subordina-

(1) « Le désordre existe lorsque la volonté abdique l'empire qu'elle devait exercer et le laisse usurper par les puissances inférieures. L'homme, tel qu'il est aujourd'hui, est-il sujet uniquement à cette faiblesse naturelle ? Non, il en connaît une autre, plus fâcheuse et plus funeste. Nous trouvons en nous, non seulement une possibilité de nous laisser vaincre par les appétits inférieurs, mais une déplorable facilité à subir cet échec, une complicité native avec le mal. Le bien nous lasse et nous fatigue presque au premier effort : le péché nous attire et nous sollicite. Il y a quelque chose de mystérieux, d'évidemment désordonné dans cet attrait du mal. Mais quoi ? — Eh bien ! cet attrait du péché, ce penchant vers ce qui est immoral, ce qu'on a appelé la pente au mal, c'est, dans le langage chrétien, la concupiscence. » (Mgr d'Hulst, *Retraite pasc. 1894*, Mardi Saint.)

(2) A la vérité, la question est controversée, et l'opinion que nous adoptons n'est pas admise de tous. Saint Thomas se contente de dire : « Satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales. » (*C. Gent.*, lib. IV, c. 52.)

tion de tout l'être à l'ordre voulu par Dieu. Le surnaturel lui soumettait l'esprit et la volonté de sa créature, le préternaturel soumettait à la raison les sens et les facultés inférieures. Aucun mouvement désordonné ne devait s'élever dans sa chair, et la soumission de l'esprit à Dieu était la garantie de la docilité des sens.

« D'où vient donc que le premier homme ne nous a pas transmis cette tranquille domination de l'âme sur le corps, et que, à côté de l'amour de Dieu, surgissent dans nos cœurs d'autres amours qui nous partagent et souvent nous retirent la possession du vrai bien?... Un mot nous explique ce mystère ; et ce mot, Bossuet l'a dit (sermon sur la mort) avec cette souveraine autorité qui distingue sa parole, « le péché y a mêlé du sien (1) ».

Voilà la clef de la troublante énigme, le péché. Bien que sa nature fût équilibrée, le premier homme restait libre, et sa liberté s'est trouvée défaillante, sans avoir l'excuse des entraînements que notre nature connaît. Sa volonté s'est révoltée contre l'ordre imposé par Dieu : par là même toutes ses facultés se sont trouvées désorbitées. La soumission de la volonté de l'homme à celle de Dieu était, en effet, la garantie de la soumission des sens et des facultés inférieures à la raison, le lien qui maintenait tout l'édifice dans la mesure et l'harmonie. Ce lien rompu, ce fut, dans l'homme, le désordre et la révolte (2). C'est ce

(1) R. P. Monsabré, *Retr. pasc. 1877*, Mercredi Saint.

(2) « Ita se habebat humanus appetitus, quando erat sub ligamine justitiae, sicut fera, dum tenetur vinculis alligata, ne vadat in praeceps : et sicut lapis ponderosus, dum a columna detinetur, ne ad centrum descendat : ergo quemadmodum fera solutis vinculis, etiamsi nihil ei superaddatur, manet ad praecipitium expedita, et lapis, remota columna ad descensum : ita praedictus appetitus eo dumtaxat quod ligamen et retinaculum praedictae justitiae amiserit, sine alicujus alterius superadditione manebit pronus et expeditus ad quaevis illicita appetenda ; quod est proprie concupiscentiae munus. » (*Salmant.*, De vitiis et peccatis, disp. XVI, dub. IV.)

Cf. De Mao, qu. IV, a. II, ad 4.

que nous exprimons en disant que, par une conséquence inévitable, l'effet du péché, dans l'âme d'Adam, fut de le priver des dons accessoires, constitutifs de l'intégrité de sa nature, qui servaient d'accompagnement à la grâce sanctifiante. Or, nous venons de le voir, il est dans la nature de l'être organisé de mourir, et d'être sujet aux sollicitations des appétits inférieurs. En être exempté était un privilège attaché à l'adoption divine. Par là même, perdre la grâce c'était perdre le privilège qui en était la conséquence (1).

La concupiscence fut donc, chez Adam, un effet de sa désobéissance, et cet effet il nous l'a transmis par voie de génération charnelle (2). C'est l'enseignement de la foi. Mais elle n'est pas le péché même du premier homme, dans ce qu'il a d'essentiel. Le Concile de Trente déclare que la concupiscence désignée parfois sous le nom de « péché » par saint Paul, n'a jamais été considérée par l'Église catholique comme un péché qui subsisterait vraiment et proprement chez les baptisés, mais comme une chose qui est due au péché et qui y mène (3). En d'autres termes, elle en est le fruit et le germe. Comment dès lors l'expliquer? La théologie répond : « L'homme, par la faute originelle, a été dépouillé de ses privilèges surnaturels et blessé dans ses dons naturels (4). »

Nous sommes blessés! Qu'est-ce à dire? En quoi consiste cette blessure ? Ce n'est pas, comme l'ont prétendu

(1) Cf. S. theol., I^a II^ae, qu. 91, a. 5.

(2) Cf. I^a II^ae, q. 83, a. 4.

(3) « Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit. » (Conc. Trident., Sess. V, Decret. De peccato originali, can. 5.)

(4) « Homo per peccatum originale destitutus fuit a supernaturalibus et vulneratus in naturalibus. »

certains hérétiques, une corruption intime et profonde de l'homme tout entier, de sorte que de l'âme humaine ne sauraient dériver que des péchés et des actions désordonnées et immorales. L'homme, en ce cas, serait définitivement incapable de faire une seule bonne action par lui-même; il n'y aurait pas de milieu entre la concupiscence vicieuse, principe incessant du péché, et la charité qui justifie et qui inspire les œuvres méritoires du ciel. Cette doctrine est contraire à la foi et condamnée par l'Église. Même après la chute originelle, la liberté morale subsiste : la nature n'est point viciée dans son fond, elle peut produire des actions moralement bonnes.

Mais, encore une fois, qu'est-ce alors que la concupiscence?

*Au sens propre*, c'est le mouvement de l'appétit sensitif contraire à l'ordre.

*Au sens large*, c'est ce que saint Thomas appelle « *quiddam materiale in peccato originali* », qui consiste dans le désordre des puissances de l'âme se portant à leur objet au mépris de toute subordination à une loi supérieure ($I^a$ $II^{ae}$, q. 82, a. 3).

On voit que, dans ce sens, elle ne s'entend pas seulement de la révolte des sens contre la raison, mais encore de la révolte de la raison elle-même et de la volonté contre Dieu. C'est dans cette acception que nous la prenons ici comme source de tentation. Elle n'est autre chose qu'une simple privation (1), puisque les théologiens ne craignent pas de dire que Dieu pouvait créer l'homme dans l'état où il se

(1) « Dicendum est praedictam concupiscentiam importare ipsas potentias et vires animae non praecise secundum se, sed ut destitutas justitia originali, *privatasque* illa rectitudine habituali, per quam in primo statu a ratione continebantur, ne contra, aut praeter ordinem ejusdem rationis, in sua objecta tenderent : ita quidem ut *privatio* et *destitutio* praedictae rectitudinis sit tanquam ratio formalis concupiscentiae ; ipsae vero potentiae secundum sua positiva habeant se ut

trouve à présent. Et dans cet état, nous le savons, la nature nue, réduite à ses propres forces, aurait été livrée à toutes les chances défavorables de la lutte de la chair contre l'esprit.

Il suit de là que nous sommes réduits à un état tout au plus équivalent à celui de la nature nue et dépouillée, et nous restons exposés à toutes les entreprises des appétits et des passions. Voilà ce que c'est que la concupiscence : c'est une faiblesse, une indigence, la puissance des appétits sensibles portée à son maximum, c'est la fermeté du bon vouloir réduit à son minimum. En d'autres termes, la concupiscence « c'est un trouble de cette harmonie primordiale qui était la raison même de la justice originelle; c'est une déchirure dans ce merveilleux tissu de vie divine et de vie humaine où la subordination créait l'unité ; c'est une privation des dons gratuits, en vertu desquels les puissances supérieures de notre être gouvernaient despotiquement les inférieures. D'où il suit que les passions, originairement enchaînées par la raison et soumises en esclaves au libre arbitre, se portent aujourd'hui avec une aveugle impétuosité vers leur propre bien (1). »

Qu'arrivera-t-il dès lors? — L'homme est vaincu d'avance si Dieu n'y met la main et s'il ne vient à son secours. Il pourra, sans doute, triompher dans quelques combats, repousser quelques tentations, mais il se lassera de la lutte, et un jour viendra où, blasé, découragé, il déposera les armes et se laissera choir au travers de la route. Tel est, conclut M^gr^ d'Hulst, l'enseignement de la théologie

ratio materialis. » (*Salmant.*, De vitiis et peccatis, disp. XVI, dub. IV, § 1, n. 82.)

Cf. à l'appui plusieurs textes de saint Thomas : I^a^ II^ae^, qu. 82, a. 3. — De Malo, qu. 4, a. 2, ad 4 : « Concupiscentia contracta per originem nihil est aliud, quam destitutio inferiorum virium a retinaculo rationis. » — II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 3, ad 2 ; etc.

(1) R. P. Monsabré, *Retraite pasc. 1877* ; Mercredi Saint.

catholique touchant la concupiscence. Comprenons ce qui se passe dans l'âme humaine, avant que la grâce de Dieu soit venue à son secours. Ce ne sont pas seulement les passions naturelles qui font entendre leurs revendications violentes. Il y a un désordre qui est entré dans notre nature par le péché ; une rupture d'équilibre, une disproportion de forces, quelque chose qui nous entraîne et nous incline fortement vers le mal.

C'est alors que l'homme, prenant conscience de sa misère et de sa détresse morale, laisse échapper un cri d'angoisse : « Malheureux homme que je suis ! Le bien que je vois, le bien que je veux, je ne puis le faire ! Et le mal que je déteste, qui m'inspire répugnance et horreur, que je condamne et que je flétris avec tant de sévérité dans les autres, voilà que je m'y laisse entraîner. O condition misérable ! Qui va donc me délivrer ? » (Rom., VII, 19, 24) (2).

C'est précisément cela que saint Thomas appelle « bles-

(2) Cf. Mgr d'Hulst, *Ret. pasc. 1894*, Mardi saint.

On connaît la belle paraphrase qu'a faite Racine de ce passage de saint Paul :

« Mon Dieu, quelle guerre cruelle !
Je trouve deux hommes en moi.
L'un veut que plein d'amour pour toi
Mon cœur te soit toujours fidèle.
L'autre, à tes volontés rebelle,
Me révolte contre ta loi. » Etc... *Cantiq. spirituels*, III.

Les païens ont fait la même constatation douloureuse :

Ovide, *Metam.* VII, 19 : Aliudque cupido,
Mens aliud suadet ; video meliora proboque,
Deteriora sequor. »

Sénèque, *Hippol.*, 604 : « Vos testor, omnes cœlites, hoc quod volo, me nolle. »

Épictète, *Enchir.* II, 26 : « Le pécheur ne fait pas ce qu'il veut, et fait ce qu'il ne veut pas. »

Platon représente l'âme humaine semblable à un chariot attelé de deux chevaux qui le tirent, l'un en haut, l'autre en bas.

sure de notre nature », l'une des quatre qui découlent du péché originel. « Par la justice originelle, dit-il, la raison contenait d'une manière parfaite les puissances inférieures de l'âme, et elle-même, pleinement soumise à Dieu, recevait de Lui sa perfection. Son péché a enlevé au premier père cette justice originelle. De là suit que toutes les puissances de l'âme demeurent, en quelque sorte, destituées de l'ordre naturel qu'y maintenaient les vertus originelles, et c'est cette destitution que l'on appelle une blessure de la nature, en entendant par nature celle que perfectionnaient les dons d'intégrité.

« Or, quatre puissances de l'âme peuvent être le sujet des vertus : la raison où règne la prudence, la volonté où réside la justice, l'irascible où se tient la force, et le concupiscible qui reçoit la tempérance. Si donc la raison est destituée de son ordre au vrai, c'est la blessure de l'ignorance..., comme c'est la blessure de la concupiscence si le concupiscible est destitué de l'ordre au plaisir sensible modéré par la raison (1). »

Comment expliquer ces blessures? Quel sens leur donner? (2) Les théologiens discutent. Nous n'avons pas à entrer dans le dédale de ces discussions. Notre but est ici de préciser, autant que faire se peut, la nature de la concupiscence. C'est pourquoi nous exposerons simplement la doctrine qui nous paraît le plus conforme à la pensée de saint Thomas.

La rectitude de l'état de justice originelle incluait une double perfection : la perfection surnaturelle, et la perfec-

(1) I^a II^ae, q. 85, a. 3.

(2) « Sicut in corpore humano vulnus dicitur, quando fit aliqua ruptio vel divisio, ita in anima merito appellatur vulnus ruptio illa vel divisio, quae per peccatum in ejus potentiis facta fuit, dum ab ordine rationis, cui per justitiam originalem perfectae erant unitae, fuerant divisae et separatae per destitutionem praedicti ordinis. » (*Salmant.*, De vitiis et peccat., q. 85, a. 3.)

tion naturelle qui consistait dans l'ordonnance voulue des forces de l'âme par rapport au bien de la vertu. Deux choses concouraient à assurer ce résultat. D'une part, une certaine vigueur dont le siège était la partie supérieure de l'âme (1). Par cette vigueur l'âme maintenait les forces inférieures dans un état de sujétion indéfectible, qui devait durer aussi longtemps qu'elle-même demeurerait soumise à Dieu. D'autre part, des vertus spéciales existaient dans les puissances de l'âme qui les disposaient de façon convenable par rapport à leur objet propre (2).

Ces vertus et cette vigueur découlaient sans doute, comme de leur cause, de la grâce originelle; en elles-mêmes cependant elles étaient naturelles, en ce sens qu'elles étaient conformes à la nature et ne s'étendaient qu'à son seul bien. Mais ici une différence s'introduit. Tandis que la vigueur de l'âme, en tant qu'excédant les forces de la nature, ne pouvait s'obtenir que par un don gratuit de Dieu, au contraire, les vertus adaptées à ces forces s'acquéraient par le travail et l'effort propres de l'âme elle-même. D'où il suit que la vigueur n'était pas due à l'homme, tandis qu'il avait droit aux vertus. Les vertus ne devaient pas, il est vrai, jaillir spontanément des principes essentiels de la nature humaine, mais être causés par eux au moyen de la mise en œuvre des forces dont ils sont la source. Il est dû à chaque chose, qu'elle tende de l'imparfait au parfait, c'est-à-dire qu'elle revête, dans son mouvement vers sa fin, les perfections qui conviennent à sa nature et qui sont proportionnées à cette fin.

(1) « ... per divinam justitiam destituitur homo originali justitia et vigore rationis. » (I[a] P., q. 95, a. 3.)

(2) « Talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vices disponuntur secundum regulam rationis. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet. » (I[a] P., qu. 95, a. 3.)

Voilà le domaine propre des blessures de la nature intègre. Elle a été atteinte par la soustraction de ces dons naturels (1), par la destitution de ces forces d'âme, et détournée, par là même, de son orientation primitive vers le bien de la vertu, qu'ils devaient parfaire et affermir (2).

Nous pouvons maintenant embrasser d'un seul coup d'œil le vaste champ de la concupiscence, de cette concupiscence que nous appelons de la chair, et que nous étudions ici comme source de la tentation. Elle est, dans sa généralité, le mouvement de l'appétit sensible (3) contraire à l'ordre : c'est l'enseignement très net de saint Thomas (4). Quel est cet ordre qui régit l'appétit? La tendance au bien (5). Mais ce bien peut être, ou simplement le bien du sens, ou le bien de l'homme tout entier. Dans le premier cas c'est un bien incomplet; dans le second, un bien réel proportionné à tout l'être. Seul ce dernier bien est dans l'ordre, parce que seul il concourt à la perfection intégrale

(1) « Sic igitur hujusmodi defectus quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen considerando divinam Providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales. » (*C. Gent.*, IV, cap. 52.)

(2) « Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem ; et ipsa destitutio « vulneratio naturae » dicitur. » (I$^a$ II$^{ae}$, q. 85, a. 3.)

(3) En réalité, le désordre introduit dans l'homme par le péché originel s'est étendu à la volonté et à la raison, et le mot « concupiscence » désigne aussi ce désordre. Mais ici nous n'avons en vue que la concupiscence de la chair, c'est-à-dire celle qui se manifeste dans l'appétit sensible, et plus spécialement dans l'appétit concupiscible. (Sur la légitimité de cette restriction, V. *Salmant.*, De Vitiis et peccat., t. II, disp. 16, dub. IV, § II.)

(4) Le saint Docteur le répète à différentes reprises, par ex. : S. theol., I$^a$ II$^{ae}$, q. 82, a. 3 ; q. 85, a. 3, ad 3 ; De Malo, qu. 4, a. 2, ad 1 et ad 2.

(5) Nous savons que les objets matériels présentés à l'appétit sensible par la perception inférieure ne l'affectent qu'autant qu'ils sont offerts comme bons et agréables, ou mauvais et désagréables.

de l'être, en tant précisément qu'il lui est proportionné. Seule aussi, par conséquent, son appétition est légitime; l'autre est illégitime et mauvaise. C'est la concupiscence, c'est-à-dire, tout mouvement, tout désir sensible, tout appétit d'un bien matériel contraire à la raison ou à l'ordre.

A cet ordre l'homme éprouve une tendance fatale à se soustraire; c'est un fait d'expérience. La force qui est en lui, appétit ou passion, va droit au plaisir, à la satisfaction sans limite, sans mesure, sans frein (1). Et cette tendance se glisse partout : elle affecte ses organes, met en mouvement tous ses sens, surexcite ses passions, si bien que tout le domaine d'en bas, dominé et dirigé par l'amour désordonné de soi (2), se rue en une lutte sans trêve et sauvage contre les facultés supérieures qu'elles parviennent souvent à entraîner dans leur orbite et à conduire au péché. C'est alors cet esclavage des passions dont nous parlent sans cesse les Docteurs et les Saints (3). « Je le sais bien,

(1) « Impetus carnis ad odium, ad elationem, ad immunditiam, ad rapinam, ad exteriorem gloriam, ad crudelitatem, ad perfidiam, ad desperationem, ad iram, ad voluptates animum impellit. » (Greg. Magn., Homil. in Ezechiel, lib. I, homil. v.)

Cf. S. theol., I^a II^ae, q. 30, a. 4.

(2) Dans la I^a II^ae, qu. 77, a. 4, saint Thomas se demande si l'amour de soi est le principe de tous les péchés. — Il répond : « Propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad bonum commutabile; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum »; — à l'article 5 : « Inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni : unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. »

(3) « Il n'est pas moins vrai que nos passions et nos convoitises nous jettent aussi dans la servitude : elles ont des liens secrets qui tiennent nos volontés asservies. Et n'est-ce pas cette servitude que déplore le divin Apôtre lorsqu'il parle de cette loi qui est en nous-

dit le Père Monsabré, il me sera difficile de réhabiliter ce mot devenu tant de foi odieux et sinistre — les passions. Quelque grande idée, quelque grand bienfait qui s'y rattachent, il laisse toujours après lui je ne sais quelle impression douloureuse. D'où vient cela? — J'interroge mon propre cœur. Les passions peuvent être bonnes, nobles et généreuses : oui, les faits parlent pour elles; mais d'autre part, l'ensemble de la vie humaine atteste qu'elles sont généralement mauvaises, basses et égoïstes, qu'elles enfantent plus de mal que de bien, plus de douleurs que de joies. Les calmes lumières de la raison peuvent éclairer nos voies et nous montrer le bien, la volonté peut s'y précipiter et flageller, à droite et à gauche, les instincts dépravés qui aboient sur son passage. Il n'y a pas de vie d'homme qui ne garde de cela un glorieux souvenir. Mais souvent, bien plus souvent encore, il s'élève des régions inférieures de la nature je ne sais quelles vapeurs malsaines qui montent jusqu'à la raison et trompent sa clairvoyance (1). La volonté se sent tomber sur une pente perfide, au bout « de laquelle elle rencontre le peuple grossier des appétits, qui la souille de ses embrassements et l'invite à s'asseoir au banquet de ses jouissances. Et la voilà qui flatte cette populace, dépouille devant elle l'austère solennité du commandement et se plaît à l'honneur d'une triviale royauté (2) ».

mêmes, qui nous contraint et qui nous captive, qui nous empêche d'aller au bien avec une liberté entière : *Perficere autem non invenio* ? (Rom. VII, 18). » (Bossuet, 1er Sermon pour la vêture d'une postulante Bernardine : Exorde.)

(1) « Les passions tendent, de leur nature, à affaiblir la raison, parce qu'elles vont contre ses ordres et ses clartés ; elles ont même leur racine la plus vive, quand elles sont tout à fait corrompues, dans un besoin d'éteindre cette lumière sacrée « qui éclaire tout homme venant en ce monde » (Lacordaire).

(2) R. P. Monsabré, *Retraite pascale 1877* ; Mercredi Saint.

Dès lors le parallèle s'établit de lui-même dans l'esprit entre cette déchéance et l'état de noblesse et de splendeur où la grâce de Dieu avait élevé le premier homme; on se surprend à murmurer avec le poète : « Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé? » (1); et les gémissements des saints, les constatations attristées des Pères et des Docteurs ont un écho douloureux tout au fond de nos cœurs. « La seule raison pour laquelle nous pleurons ici-bas, dit saint Augustin, c'est ce combat intérieur qui nous force à dire : Je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit; puis à exprimer notre tristesse par ce cri lamentable : Malheureux homme que je suis! qui me délivrera de ce corps de mort? » (2)

Ce n'est pas une tristesse factice, comme celle qui accable parfois, au réveil, après un rêve pénible; nous sommes en face d'une réalité. « Ce combat, ajoute saint Augustin, n'est pas pour l'homme un souvenir du passé, mais une chose actuelle et immédiate; c'est le présent qui l'accable, et non pas seulement le passé qui l'affecte. Non seulement il sent en lui-même ce combat, mais il se voit captif sous la loi du péché, et cette loi n'est pas un souvenir, car elle a toute la force de la réalité. De là le cri de l'Apôtre (3). »

Mais c'est en vain que nous soupirons après la délivrance : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* L'ar-

(1) Racine, *Athalie*, acte III, scène VII. — « Quomodo obscuratum est aurum? mutatus est color optimus? » (Thren., IV, 1.)

(2) S. Augustin, explication du Sermon sur la montagne, II[e] partie, chap. XI.

(3) S. Augustin, *De la nature et de la grâce*, chap. LV, n° 65.

S. Gregor. Magn., *Moral.*, lib. XXIV, cap. III : « In ipsa (carne) quippe quotidie gemitum, in ipsa cruciatum, in ipsa interitum patimur, ut hoc nobis mira dispositione Dominus in pœnam verteret, per quod fecimus culpam; nec aliunde esset interim censura supplicii, nisi aliunde fuerat causa peccati, ut ejus carnis amaritudine homo erudiretur ad vitam, cujus oblectatione superbiae pervenit ad mortem. »

rêt est porté, la lutte existe, il faut l'accepter et s'exercer vaillamment au maniement des armes spirituelles qui nous donneront la victoire. « Aujourd'hui que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, la mort lutte et nous ne faisons pas ce que nous voulons. Pourquoi? Parce que nous voudrions ne ressentir aucun mouvement de concupiscence, et nous ne saurions y parvenir. Bon gré, mal gré, ces mouvements sont en nous; bon gré, mal gré, ils s'éveillent, ils flattent, ils s'étendent et cherchent à dominer. On les comprime, mais on ne les éteint pas, tant que la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. » C'est la leçon de l'expérience : « Nous-mêmes qui avons blanchi dans ces combats, nous sentons contre nous des ennemis, moins puissants il est vrai, nous les sentons toutefois; on dirait que l'âge même les a fatigués; mais, tout fatigués qu'ils soient, ils ne cessent de troubler comme ils peuvent le repos de notre vieillesse. La guerre est plus ardente pour les jeunes gens; nous la connaissons, nous y avons passé (1). »

Il nous reste à parler de cette guerre et à voir la « chair de péché » à l'œuvre contre l'esprit et sa loi.

E. Masson, O. P.

(1) S. Augustin, passages détachés de saint Jean : Sermon CXXVIII, n° 11.

# Le Verbe fait chair

*Verbum manens apud Patrem, Veritas et Vita, induens se carnem, factus est* Via.
(S. Augustin, *Tract. in Joan.* xxxiv, 9.)

Le premier chapitre de l'évangile de saint Jean s'achève sur une promesse dont l'importance majeure nous est révélée non moins par la place qu'elle occupe dans le récit évangélique que par la forme très solennelle et volontairement énigmatique sous laquelle le Verbe de Dieu, avec une divine habileté, la propose à notre attention : « En vérité, en vérité, je vous l'affirme — dit le Christ Jésus aux disciples qu'il vient de grouper autour de lui, — vous verrez le ciel ouvert et les Anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme : *Amen, amen dico vobis, videbitis cœlum apertum et* angelos Dei ascendentes et descendentes supra Filium hominis (1). » Mais cette parole n'est elle-même qu'une réponse à la profession de foi de Nathanaël, et, pour qu'il nous soit possible d'en découvrir le sens caché, il nous faut d'abord retracer l'épisode dont la promesse divine constitue la mystérieuse conclusion.

## I

### La confession de Nathanaël

Tandis que les quatre premiers disciples se sont rangés

(1) Joan. I, 51.

avec promptitude aux côtés du Sauveur, soit sur son appel, soit sur l'invitation discrète du Précurseur désignant l'Agneau de Dieu, Nathanaël, lui, n'accueillit qu'avec une extrême froideur les ouvertures qui lui furent faites par Philippe, sans doute à l'instigation du Christ lui-même. « Celui que Moïse et les Prophètes nous ont promis — avait dit Philippe — nous l'avons trouvé : c'est Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth » (v. 45). — Esprit avisé et prudent, Nathanaël se mit instinctivement en garde contre les suggestions d'un enthousiasme qui lui semblait prématuré, et il opposa au message de Philippe cette réponse sceptique : « De Nazareth, peut-il sortir quelque chose de bon? » Cependant l'âme très droite et très limpide de ce loyal Galiléen avait été déjà touchée par la grâce. Il céda aux instances de son compagnon et se rendit docilement auprès du Sauveur (v. 46). Jésus, pour qui rien ne demeure caché, n'ignorait évidemment ni la réserve de Nathanaël à son endroit ni la sincérité de ses dispositions. C'est ce qui lui fit dire, en le voyant s'approcher de lui : « Voici vraiment un Israélite, en qui il n'y a pas d'artifice : *Ecce vere Israelita in quo dolus non est* (v. 47). » Ce jugement laisse entendre combien étaient rares parmi les Juifs de cette génération perverse, les âmes susceptibles de s'ouvrir loyalement à la lumière divine. Nathanaël était *vraiment* un Israélite, c'est-à-dire, dans la pensée du Sauveur, un digne fils de ce saint patriarche Jacob, qui avait reçu de Dieu lui-même le surnom d'Israël (1). Or Israël était, au témoignage de l'Écriture, un homme dépourvu de malice : *vir simplex* (2), un juste qui suivait les voies droites : *justum deduxit Dominus per vias rectas* (3).

(1) Gen. XXXII, 28.
(2) Ibid. XXV, 27.
(3) Sap. X, 10. — Ce texte, qui revient si souvent dans la liturgie, s'applique selon l'Écriture à Jacob.

L'appréciation émise par le Seigneur sur le compte de Nathanaël n'avait pourtant rien de très caractéristique. Du reste, le dessein du Christ était non pas d'opposer ce nouveau disciple à ceux qui étaient déjà groupés autour de lui, mais de préparer l'allusion au songe mystérieux de Jacob. Cette réflexon fut prononcée sur un ton si assuré, et accompagnée sans doute d'un regard si rempli de lumière divine, que Nathanaël, de plus en plus sollicité par la grâce, et ne doutant pas que Jésus ait lu dans son cœur, lui demanda avec admiration : « D'où me connais-tu ? » En posant sous cette forme une question qui dénote la marche rapide de sa foi, Nathanaël, dont l'intelligence était aussi vive que pénétrante, laisse bien entrevoir qu'il pressentait déjà l'origine céleste du Sauveur (1).

La réflexion du Christ Jésus : « Avant que Philippe ne t'appelât, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu » (v. 48), n'est pas aussi claire pour nous qu'elle l'était pour Nathanaël, car nous ignorons la circonstance à laquelle cette réponse faisait allusion (2). Ce que nous apercevons du moins, c'est le dessein du Christ de convaincre son interlocuteur, que l'origine céleste de sa science merveilleuse n'était pas ailleurs qu'en lui-même. Le Seigneur n'a pas seulement connu Nathanaël, mais Il l'a vu : « Cum esses sub ficu, *vidi te.* » Rien ne peut se dérober au regard per-

(1) C'est ainsi que, pour attirer l'attention des disciples sur l'origine céleste de son pouvoir miraculeux, le Seigneur demande à saint Philippe, avant la multiplication des pains : « Où (*unde*) achèterons-nous du pain, pour que ces gens aient à manger ? » (VI, 5.) Et lorsque Pilate soupçonne la divinité du Christ, il lui demande : « D'où es-tu ? » *Unde es tu ?* (XIX, 9)

(2) Aux yeux de saint Augustin, le figuier sous lequel repose Nathanaël symbolise la mort du péché : « In origine humani generis, Adam et Eva, cum peccassent, de foliis ficulneis succintoria sibi fecerunt. Folia ergo ficulnea intelliguntur peccata. *Erat autem Nathanaël sub arbore fici, tanquam sub umbra mortis.* » (*in Joan.* Tract. VII)

çant de celui pour qui *tout est à nu et à découvert* (1). Nathanaël a tout compris, et il n'en faut pas davantage pour obtenir de lui une profession de foi très complète en Jésus *Fils de Dieu et Messie*. Il pose très nettement, et distingue avec soin chacune de ses affirmations. « Rabbi, s'écrie-t-il, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël. » En donnant cette fois-ci au Sauveur le titre de *Maître*, Nathanaël, observe saint Thomas (2), reconnaît en Lui la plénitude de la science. Il a très certainement aussi trouvé en Jésus le Messie promis par l'Écriture. Lui, le vrai Israélite, il a découvert son vrai roi, le Roi d'Israël. Ainsi est justifié l'éloge que le Seigneur vient de décerner à l'instant à ce nouveau disciple. Nathanaël appartient réellement, et sous tous les rapports, à la race du saint patriarche qui avait reçu de Dieu la promesse que le Messie naîtrait de sa postérité.

Mais pour Nathanaël, Jésus n'est pas seulement le Roi

(1) Heb. IV, 13. — Notons, dès à présent l'insistance avec laquelle l'évangéliste nous présente la connaissance universelle et intime que Jésus possède des hommes et des choses, comme l'indice le plus sûr et le plus authentique de sa divinité. Saint Jean nous dit un peu plus loin que le Seigneur ne se fiait pas aux Juifs qui adhéraient à Lui « parce qu'Il les connaissait tous, et qu'Il n'avait pas besoin qu'on Lui rendît témoignage d'aucun homme ; car, *Il savait, Lui, ce qu'il y avait dans l'homme* » (II, 24, 25). A la Samaritaine le Sauveur révélera les secrets de sa conduite (IV, 17). Il saura que les Juifs songent à s'emparer de Lui pour le proclamer roi (VI, 15). Il dévoilera les projets criminels du sanhédrin (VII, 19). Il connaît les apôtres qu'Il a choisis, et rien ne lui échappe de ce qui se passe dans l'âme du perfide Judas (XIII, 18). C'est en répondant aux préoccupations secrètes de ses disciples, qu'Il se fera définitivement reconnaître par eux, comme le Fils de Dieu descendu du Ciel : « *Maintenant* nous voyons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que personne t'interroge ; *c'est pourquoi* nous croyons que tu es sorti de Dieu — *in hoc credimus quia a Deo existi* » (XVI, 30). Il n'est pas surprenant que saint Jean fasse reposer toute sa doctrine sur cette vérité fondamentale, bien mise en relief dans le Prologue : Le Verbe est la Lumière véritable qui éclaire tout homme. *Erat Lux vera quae illuminat omnem hominem.*

(2) *In Joannem evangelistam Expositio.*

d'Israël, c'est-à-dire le Messie, Il est *d'abord* le Fils de Dieu : *Tu es* Filius Dei. Les deux termes ne sont nullement synonymes. Le titre de Fils de Dieu, surtout dans le quatrième évangile, garde toujours sa valeur propre, et il implique la transcendance de la nature divine. Il faut en convenir, Nathanaël a découvert en Jésus non seulement le Messie, mais encore *le* Fils de Dieu descendu d'en haut. Un détail sur lequel nous croyons devoir attirer l'attention du lecteur parce qu'il a son importance, c'est l'ordre dans lequel se suivent ces deux affirmations : *Tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël.* La seconde affirmation est la conséquence logique de la première. Nathanaël ne reconnaît en Jésus le Messie qu'après avoir reconnu en Lui le Fils de Dieu. Il croit à sa divinité avant de croire à sa royauté. En effet, la connaissance pénétrante du cœur humain dont le Seigneur venait de donner à Nathanaël un témoignage qui parut à celui-ci décisif, n'était pas précisément un privilège distinctif du Messie, mais bien plutôt une marque infaillible de la puissance divine, car, en dehors de Dieu, aucune créature au ciel et sur la terre n'a le pouvoir de scruter les reins et les cœurs : *Homo enim videt ea quae parent, Dominus autem intuetur cor* (1). Nous l'avons déjà dit (2), les disciples, convaincus depuis longtemps du caractère messianique de leur Maître, et même de son origine céleste, ne se résoudront pourtant à affirmer ouvertement et définitivement sa divinité qu'après avoir acquis l'assurance que rien de secret ne peut échapper à son regard : « *Maintenant,* nous voyons que tu sais toutes

(1) I Reg. xvi, 7. — La sainte Écriture rappelle souvent qu'il appartient à Dieu seul de connaître les secrets des cœurs. Les anges eux-mêmes, comme le montre saint Thomas, ignorent les pensées des hommes (I[a] P., q. 57, a. 4). A moins, bien entendu, que Dieu ne les leur révèle.

(2) Cf. p. 229, n. 1.

choses... *c'est pourquoi* nous croyons que tu es sorti de Dieu. »

Puisque Jésus était le Fils de Dieu, et que sa vraie patrie, c'est-à-dire le lieu de son origine, était, non pas Nazareth, mais le sein du Père céleste, l'objection de Nathanaël s'évanouissait d'elle-même. Rien ne l'empêchait plus de reconnaître, avec Philippe, que Jésus, fils de Joseph, était le Messie annoncé par Moïse et par les Prophètes.

Il nous semble que cette profession de foi si complète, si spontanée de Nathanaël, vaut le plus bel éloge que l'on puisse faire de ce disciple. Elle devance la confession de saint Pierre, et celle des autres apôtres. C'est là un fait remarquable et qui suffit à lui seul pour donner à la physionomie de Nathanaël, un singulier intérêt (1).

Mais une grâce en appelle une autre. Le Seigneur répondit à Nathanaël : « Parce que j'ai dit t'avoir vu sous le figuier, tu crois! Tu verras bien plus que ces choses. » Avec la réponse du Seigneur, l'entretien prend une allure mystérieuse. La réflexion de Jésus nous rappelle les paroles qu'Il adressera plus tard à saint Thomas : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti,* avec cette différence toutefois, qu'ici, à l'égard de Nathanaël « il n'y a pas l'ombre de reproche, mais bien plutôt félicitation et encouragement. Le Seigneur applaudit à la docilité de l'apôtre, en même temps qu'il lui promet l'accroissement et la plénitude de la foi (2) ». La

(1) Aujourd'hui, la plupart des exégètes font de Nathanaël et de l'apôtre saint Barthélemy un seul et même personnage. Cette identification repose sur des raisons sérieuses. On ne saurait dire cependant qu'elle est traditionnelle, puisque le premier auteur latin qui la suggère, timidement du reste, est Rupert (XII[e] s.). Elle n'était pas admise par saint Thomas, qui exclut positivement Nathanaël du groupe des apôtres, en faisant valoir les raisons déjà données par saint Augustin.

(2) Dom Paul Delatte, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, t. I, p. 109.

réponse du Seigneur contient, à n'en pas douter, la promesse d'une récompense; ce sera le bénéfice d'une connaissance plus parfaite (*videbis*) et plus étendue (*majus his*) que celle dont jouit présentement le loyal disciple (1). Car celui-ci peut bien proclamer Jésus Fils de Dieu et Messie, sans entrevoir par là même tout ce qu'implique nécessairement cette double affirmation. En tout cas ce qu'il ne soupçonne pas, c'est la portée du fait dont il reconnaît l'existence, ce sont les conséquences incalculables de l'Incarnation, et son extension dans les siècles futurs par le mystère du Christ et de l'Église. Si Nathanaël croit que le Fils de Dieu est descendu sur la terre, il ne sait encore rien de l'œuvre qui se réalisera ici-bas au moyen du Sacrifice de la Croix. La réponse du Christ Jésus revient donc à peu près à ceci : Sur le signe que je t'ai donné de ma science divine, tu *crois* que je suis le Fils de Dieu et le Messie, mais l'avenir te réserve d'en savoir bien davantage, car tu *verras* et tu comprendras tout ce que je viens accomplir en ce monde.

Maintenant que le terrain est préparé, le Seigneur reprend sa promesse et, sous une forme symboliqne, Il la propose cette fois-ci à tous les disciples qui l'entourent : *Et il lui dit* : « *En vérité, en vérité, je vous le déclare, vous verrez* (videbitis) *le ciel ouvert et les Anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme.* »

Tous les détails de ce mystérieux passage méritent d'être relevés avec le plus grand soin. D'abord, prenons garde à l'incise : *Et dicit ei,* qui sépare à dessein le verset 51 du précédent, et attire par là même l'attention sur les paroles qui suivent. Ensuite le serment : *Amen, amen dico vobis,*

(1) Le pronom *his*, au pluriel, ne saurait porter exclusivement sur le signe unique que le Seigneur vient de donner à Nathanaël de sa divinité. Dans cette expression à dessein générale, Jésus renferme tout ce que la foi de son nouveau disciple peut apercevoir en Lui.

qui ne précède jamais que les déclarations les plus graves et les plus solennelles du Sauveur, met suffisamment en relief l'importance de ce que Jésus va dire. En outre, si le Seigneur s'adresse toujours à Nathanaël, il est évident que ses paroles concernent aussi les autres disciples groupés autour de Lui, puisqu'Il emploie le pluriel : « Je *vous* le déclare, *vous* verrez. » Le Christ Jésus étend à tous ses apôtres (*videbitis*) la promesse qu'Il a déjà faite à l'un d'entre eux (*videbis*). Et nous voici arrivés en présence du problème dont nous nous proposions de chercher la solution. Quel peut être l'objet de la promesse présentée par le Seigneur à ses nouveaux disciples sous une forme aussi énigmatique ?

## II

### La vision du Fils de l'homme

Avant tout, il importe pour bien comprendre les paroles du Sauveur d'en reconnaître la signification symbolique. Prendre au pied de la lettre les termes de la promesse divine, c'est se jeter indubitablement dans une voie sans issue. Il ne se trouve dans la suite de l'Évangile aucune circonstance particulière, dont on puisse dire qu'elle réalise d'une manière satisfaisante la prédiction rapportée ici par saint Jean. Du reste, la promesse du Sauveur aux disciples qu'Il vient d'attirer à Lui est d'un intérêt trop large et trop profond, pour ne se référer qu'à un fait isolé ou à un épisode accidentel de son ministère. Il s'agit de tout autre chose, croyons-nous, que d'une passagère apparition. Instinctivement on ne peut s'empêcher de rapprocher le texte qui nous occupe de cette autre déclaration évidemment symbolique que le Seigneur devait faire aux membres du sanhédrin, avant de mourir sur la croix : « ... Désormais, vous verrez (*videbitis*) le Fils de l'homme

siéger à la droite du Tout-Puissant et venir sur les nuées du ciel (1). » Ici, il ne peut être question de quelque apparition fugitive destinée à éblouir les yeux des Juifs. Au grand prêtre qui Lui demande s'Il est véritablement le Fils de Dieu, Jésus se contente de répondre sous une forme apocalyptique, et en usant d'expressions empruntées au prophète Daniel, que son triomphe est proche, et que bientôt le Fils de l'homme sera environné d'une gloire toute divine. Personne ne pourra plus douter, à moins de se dérober à l'évidence, que Celui qui s'intitule humblement le Fils de l'homme est investi par droit d'héritage de la souveraineté même de Dieu. La vision symbolique annoncée par le Christ à ses juges comprend toute la phase qui suivra la Résurrection, et où la gloire de Jésus se manifestera par la naissance de l'Église et ses merveilleux accroissements.

La même promesse avait été faite par le Sauveur à ses propres disciples en termes équivalents. Un peu avant sa Transfiguration, il leur avait adressé ces paroles : « Je vous le dis en vérité, parmi ceux qui sont ici, il y en a qui ne goûteront point la mort, avant d'avoir vu le royaume de Dieu venir avec puissance (2). » Et après tout, cette dernière affirmation n'est pas très différente, comme nous allons le voir, de celle que saint Jean nous rapporte dans le premier chapitre de son évangile.

La plupart des commentateurs ont bien compris que le dessein du Seigneur était d'évoquer dans l'esprit de ses disciples, par la teneur énigmatique de sa promesse, le souvenir de l'échelle mystérieuse entrevue jadis en songe par le patriarche Jacob. Assez peu, cependant, ont attaché à cette allusion toute l'importance qu'elle mérite. Sachons

(1) Matt. xxvi, 64.
(2) Marc, viii, 39.

donc tirer profit de l'indication qui nous est donnée par le Verbe lui-même, et efforçons-nous d'éclairer notre texte en le rapprochant étroitement du passage de la Genèse (1).

Que le Seigneur veuille rappeler ici, à ses disciples, la vision de Jacob, c'est ce dont il est impossible de douter. Les termes dont Il se sert nous remettent immédiatement en mémoire, la description de ce songe fameux où le saint patriarche voyait, lui aussi, les Anges de Dieu monter et descendre sur une échelle immense reliant la terre au ciel. D'ailleurs, l'allusion à Israël était bien de circonstance, puisque le Seigneur venait de reconnaître en Nathanaël un vrai fils de Jacob (*Ecce vere Israelita*), et que Nathanaël, de son côté, avait proclamé Jésus : le Roi d'Israël (*Tu es Rex Israel*).

Mais afin de retirer le plus de lumière possible du récit de la Genèse, retraçons brièvement les circonstances de cette vision merveilleuse. Jacob, après avoir reçu de son père Isaac la bénédiction réservée au premier-né, était parti en Mésopotamie, afin d'y chercher une épouse dans la famille de sa mère. Arrivé à la tombée de la nuit en un lieu qu'il devait appeler Bethel, Jacob prit une pierre, qu'il mit sous sa tête, et se coucha. Or, voici que pendant son sommeil « il vit en songe une échelle posée sur la terre et dont le sommet touchait au ciel; des Anges de Dieu montaient et descendaient sur elle : *Viditque in sommis scalam stantem super terram, et cacumen illius tangens cœlum :* ANGELOS *quoque* DEI ASCENDENTES ET DESCENDENTES PER EAM. » Et du haut de l'échelle mystérieuse sur laquelle Il se tenait, Dieu promit à Jacob de lui donner à lui, et à sa postérité, la terre sur laquelle il reposait.

L'allégorie est trop transparente pour que nous n'en découvrions pas aisément la signification. Que peut repré-

(1) Gen. XXVIII, 10-22.

senter cette allée et venue des Anges entre le ciel et la terre, sinon l'idée de relations étroites et continuelles s'établissant entre le monde et Dieu par le moyen d'une échelle mystérieuse? Quant à l'échelle, qui constitue l'objet principal de cette vision, nous savons, à n'en pas douter, par le Seigneur lui-même, qu'*elle représente le Fils de l'homme*. C'est ce qu'il nous dit ici, en saint Jean : « Vous verrez le ciel ouvert et *les Anges de Dieu monter et descendre* SUR LE FILS DE L'HOMME. » Inutile de faire remarquer au lecteur la similitude des expressions que présentent l'un et l'autre passage de la sainte Écriture, et qui ne laisse aucune incertitude sur la légitimité du rapprochement. Il est manifeste que le rôle assigné à l'échelle dans la vision de Jacob est joué ici par le Christ Jésus lui-même.

Dès lors tout s'éclaire.

Nathanaël avait reconnu en Jésus de Nazareth le Fils de Dieu et le Roi d'Israël. Assurément, c'était déjà beaucoup de savoir que Jésus était descendu du Ciel sur la terre, et qu'Il était le Messie annoncé par les Prophètes. Mais croire que le Fils de Dieu s'est fait chair, ce n'est pas encore connaître les raisons profondes de l'Incarnation, ce n'est pas non plus en mesurer toutes les conséquences. Savoir que Jésus est descendu du Ciel, ce n'est pas nécessairement savoir tout ce que Jésus est pour nous. Or, le Seigneur promet à Nathanaël que sa foi au Verbe fait chair sera pour lui le point de départ d'une connaissance non plus seulement partielle et imparfaite, mais bientôt complète et totale, de tout ce qu'est en son humanité le Christ Jésus : *Quia dixi tibi : vidi te sub ficu credis*, MAJUS HIS VIDEBIS.

Il verra, en effet, que le ciel, qui depuis la chute originelle s'était fermé aux hommes et ne laissait plus filtrer qu'un très faible rayon de lumière, s'est de nouveau entr'ouvert. Déjà, dans la nuit de Noël, les anges ont

annoncé aux bergers la reprise des relations entre Dieu et l'humanité redevenue l'objet des complaisances divines : *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.*

Il verra, lui, avec tous les vrais enfants de Jacob, que la terre est désormais reliée au ciel par une échelle divine, cette même échelle entrevue par leur ancêtre, et dont le sommet touchait à la voûte des cieux : *et cacumen illius tangens cœlum.* Ils comprendront que cette échelle aux proportions infinies, c'est Jésus lui-même, Jésus dans son humanité : *Filius hominis.* Autrement dit, ils comprendront que le Verbe fait chair est le lieu où se rejoignent le ciel et la terre. Le mystère de l'Incarnation ce n'est pas seulement le mystère de Dieu s'abaissant jusqu'aux hommes, mais c'est encore celui de Dieu élevant les hommes jusqu'à Lui, *par le moyen de la Croix*, et les faisant participer à sa nature divine. Nathanaël et les autres disciples ne sauront vraiment tout ce qu'est le Christ Jésus, que le jour où ils le reconnaîtront comme le PONTIFE et le MÉDIATEUR (1) en qui se réalise l'admirable échange évoqué par l'Église dans la liturgie de Noël : *O admirabile commercium, Creator generis humani, animatum corpus sumens... largitus est nobis suam Deitatem* (2).

C'est par Jésus que le Père se donne aux hommes, qu'Il leur fait communication de sa propre vie, la vie divine. Il ne peut déverser sur ses créatures toutes ses richesses de lumière et de grâce sans passer par Jésus. Il ne se fait connaître aux hommes que par Jésus : *Et nemo scit... quis sit Pater, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare* (3).

(1) « Unus et mediator Dei et hominum *homo* Christus Jesus » (I Tim. II, 5). — « Mediatoris officium — dit S. Thomas — proprie est *conjungere* eos inter quos est mediator : nam extrema uniuntur in medio » (III^a, q. 26, a. 1).

(2) Fête de la Circoncision, 1^re ant. de vêpres.

(3) Luc, X, 22.

D'autre part, comme le Seigneur ne cesse de le répéter à ses propres disciples, Jésus, c'est-à-dire le Fils de Dieu fait homme, *Filius hominis*, est l'unique voie pour aller au Père : *Ego sum* VIA... *Nemo venit ad Patrem* NISI PER ME (1). Il est la porte du céleste bercail : *Ego sum* OSTIUM (2). Pour faire pénétrer les hommes jusqu'au ciel, il faut soi-même descendre du ciel. Il est nécessaire que l'échelle divine soit non pas élevée de la terre, mais jetée du ciel sur la terre, parce qu'à une échelle qui doit monter jusqu'à Dieu il faut les dimensions de l'infini : *Et nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo* (3).

Enfin, en termes symboliques, le Sauveur promet à Nathanaël et à ses apôtres que son œuvre ne prendra pas fin en même temps que son passage sur la terre, mais qu'ils la *verront* se poursuivre dans l'Église, laquelle, par son magistère, son activité sanctificatrice et sa prière liturgique, ne sera que le prolongement du Verbe fait chair, *la continuatrice de Jésus* (4).

Telle est, pensons-nous, la signification très compréhensive et très profonde de la promesse donnée par le Seigneur aux chefs futurs de l'Israël nouveau. Ce n'est donc pas la promesse d'une apparition passagère, *c'est la définition même du Christ Jésus*, notre Médiateur, et notre Pontife, c'est l'annonce symbolique de tout ce qui concerne l'avenir de son œuvre rédemptrice. Ce verset mystérieux commande, en quelque sorte, la suite de l'évangile, et en résume par avance toute la doctrine. Nous ne saurions en

(1) Joan. XIV, 6. — Au début de la Somme théologique, saint Thomas annonce en ces termes la partie consacrée à l'Incarnation : « Tractabimus... de Christo, qui *secundum quod homo*, VIA *est nobis tendendi in Deum* » (I[a] P., q. 2).

(2) Joan. X, 9.

(3) Joan. III, 13.

(4) Dom M. Festugière, *La liturgie catholique*, p. 118.

trouver un meilleur commentaire que ces lignes de sainte Catherine de Sienne :

« ... Je veux — disait le Père éternel à la sainte — que « tu regardes le Pont, que je vous ai construit en mon Fils « unique, et que tu contemples sa grandeur qui va du ciel « à la terre ; puisque la grandeur de la Divinité est unie à « la terre de votre humanité. C'est pourquoi je te dis qu'il « va du ciel à la terre, par l'union qu'Il a faite avec « l'homme. Cela fut nécessaire pour refaire la voie qui était « rompue, comme je t'ai dit, et permettre de traverser l'a- « mertume du monde, pour arriver à la vie.

« En partant de la terre, on ne le pouvait établir d'une « grandeur suffisante pour passer le fleuve et rejoindre la « vie éternelle, puisque la terre de la nature humaine était « incapable par elle seule de satisfaire au péché et de « détruire la tache du péché d'Adam qui a corrompu et « infecté toute la race humaine. Il était donc nécessaire de « la conjoindre à la grandeur de ma nature, Déité éter- « nelle, pour qu'elle pût satisfaire pour toute la race « humaine : il fallait que la nature humaine subît la « peine et que la nature divine unie avec cette nature « humaine acceptât le sacrifice que mon Fils m'offrait à « moi, pour détruire la mort et vous rendre la vie. Ainsi « la Grandeur s'est abaisée jusqu'à la terre de votre huma- « nité : en s'unissant à elle, elle a édifié un pont et rétabli « la route. Pourquoi cette voie? Pour que, en vérité, « l'homme vînt se réjouir avec la nature angélique. Mais « pour obtenir la vie, il ne suffirait pas que mon Fils soit « devenu le Pont, si vous, vous ne passiez par ce pont (1). »

(1) *Dialogue*, c. XXII (trad. Hurtaud, t. I, p. 76). — La doctrine du Christ Médiateur, ou du Pont jeté entre le ciel et la terre, occupe, comme chacun sait, une place importante dans l'œuvre de sainte Catherine, *Dialogue* et *Lettres*.

## III

### Le songe de Jacob

Le Nouveau Testament, que nous avons interprété à la lumière de l'Ancien, projette à son tour, sur celui-ci, une vive clarté. Il en doit être ainsi, puisque, comme l'observe Bossuet, pour quiconque a les yeux bien ouverts « il n'y a page, il n'y a parole, il n'y a, pour ainsi dire, ni trait, ni virgule de la loi ancienne, qui ne parle du Sauveur Jésus (1). » La parole du Seigneur rapportée par saint Jean ne laisse plus guère d'hésitation possible sur le sens exact du songe de Jacob. L'échelle mystérieuse entrevue par le patriarche représentait prophétiquement Celui qui devait naître de sa race afin de réaliser toutes les promesses divines et réconcilier en sa personne le ciel et la terre. Jacob, remarquons-le, reçut cette vision tandis qu'Il traversait la Palestine dans toute sa longueur, pour se rendre de Bersabée à Haran, en Mésopotamie. Or, c'est au cœur de cette région, où après bien des siècles le Fils de Dieu devait s'incarner et établir son royaume, que Jacob aperçut l'échelle immense qui s'élevait de la terre jusqu'à la voûte des cieux. Ce petit coin du monde était déjà comme envahi d'avance par la présence du Verbe fait chair. Il est difficile de croire que le saint patriarche n'ait pas découvert le sens caché du symbole, quand on l'entend proférer, dès son réveil, encore tout rempli d'effroi, ces paroles étranges : « Vraiment le Seigneur est en ce lieu, et moi je ne le savais pas... Que ce lieu est redoutable! C'est bien ici la maison de Dieu, c'est ici la porte du ciel : *Vere*

(1) Sermon *sur les deux Alliances*. Édit. Lebarq, t. I, p. 288. — Dans son premier sermon pour *l'Exaltation de la sainte Croix*, Bossuet voit dans l'échelle de Jacob l'image de Jésus crucifié, renouant par sa Croix le commerce entre le ciel et la terre.

*Dominus est in loco isto, et ego nesciebam... Quam terribilis est locus iste! Non est hic aliud nisi Domus Dei, et porta cœli* (1). » A cette « grande vision (2) » Jacob répondit par un geste prophétique attestant nettement qu'Il avait compris le symbole, et reconnu dans l'Échelle divine l'image du Christ, autel et pontife du temple futur. « S'étant levé de grand matin, Jacob prit *la pierre* qu'il avait mise sous sa tête, la dressa pour monument, et fit une onction sur son sommet (3). » Dans son sommeil extatique, le saint Patriarche avait été initié par le Seigneur à ses plus secrets desseins, et il avait entrevu la réalisation du règne de Dieu sur la terre par le moyen de l'Incarnation. C'est pourquoi l'Écriture nous dit, dans un passage où elle fait allusion au voyage de Jacob, que la Sagesse « lui montra le royaume de Dieu, et lui donna la science des choses divines : *Ostendit illi regnum Dei, et* DEDIT ILLI SCIENTIAM SANCTORUM (4). »

Fr. Emmanuel Flicoteaux, O.S.B.,
Oosterhout.

(1) On comprend aisément pourquoi l'Église fait intervenir si souvent ce texte, soit dans l'office de la Dédicace, soit dans le rituel de la Consécration d'une église. La messe de la Dédicace s'ouvre sur les paroles de Jacob, et la mélodie grégorienne rend à merveille l'impression du saint patriarche sortant de son extase prophétique.

(2) « ... Quod Jacob Dominum *magna* videns *visione* erexit. » Dédicace d'une église (Préface de la consécration de l'autel). — Dans le rituel de la consécration d'un autel, nous lisons cette belle interprétation de la vision de Jacob : « Sit tibi Domine altare hoc, sicut ille lapis quem Jacob supponens capiti suo, ascendentes et descendentes angelos per scalae mysterium, somno revelante cognovit. » Admirons ici comment la liturgie nous fournit l'explication véritable du texte de la Genèse.

(3) « Et Jacob *intelligens quid vidit*, surgens unxit lapidem oleo, et deinde dixit : *Vere Dominus est in loco isto*. Lapis iste Christus est, quem reprobaverunt aedificantes ; et est unctus oleo invisibili Spiritus sancti ; sed erigitur in titulum, quia futurus erat Ecclesiae fundamentum. » S. Thomas, *In Joannem evangelistam Expositio*.

(4) Sap. x, 10.

# LES MAITRES ET LES MODÈLES

## La Contemplation d'après Saint Grégoire le Grand [1]

« Il y a, dit Mgr Hedley (2), un passage de saint Grégoire qui exprime si éloquemment son idéal de l'état monastique qu'il est nécessaire de le citer. Car nous devons nous souvenir que, lorsqu'il décrit son idéal, c'est lui-même qu'il décrit. Nous verrons que la pure et claire vision de Dieu et de la fin dernière de son âme est encore sa pensée principale. Et l'on pourrait peut-être noter ici une différence magnifique et très tranchée entre son langage et celui des moines d'antan, c'est qu'il fait du repos de la contemplation la fin principale de la vocation religieuse. Les anciens moines, — et c'est surtout chez saint Jean Cli-

(1) Pour cette étude sur saint Grégoire, nous n'avons pas cru devoir faire usage du Commentaire sur le Ier livre des Rois et du Commentaire sur le Cantique des cantiques qui figurent sous son nom. C'est tout à fait la manière de saint Grégoire, il faut le reconnaître, mais il ne semble pas que ces deux ouvrages aient été rédigés par lui ; peut-être seraient-ils l'œuvre de Claude, abbé de Classe, d'après le témoignage du grand Pape lui-même (cf. Patr. lat., t. LXXVII, col. 1234).

(2) *Lex Levitarum or preparation for the cure of souls*, by the Right Rev. John Cuthbert Hedley, O. S. B., bishop of Newport, with the Regula pastoralis of S. Gregory the Great. — Introduction, p. XLVII seq.

maque que l'on constate la chose, — regardaient plutôt à la pénitence qu'à la contemplation. Pour un esprit oriental le péché faisait corps avec l'homme, — ce qui est vrai, en ce sens que l'inclination au mal est une partie de notre nature tombée ; et l'obscurité, la solitude, les austérités, le silence, étaient pour les Orientaux la seule expiation, et l'unique remède du péché. Ce n'est pas que les saints du désert aient manqué de discrétion ; car, s'ils en avaient manqué, ils n'auraient pas été saints ; mais comme on peut le voir dans Cassien, les grands « leaders » de l'héroïsme au désert étaient obligés, pour empêcher l'austérité de dégénérer en fanatisme, d'insister surtout sur la discrétion ; et ils allaient si loin qu'ils la nommaient la première de toutes les vertus. C'est cette même vertu de la sainte discrétion que saint Grégoire distingue lui aussi quand il loue la Règle de saint Benoît, remarquable par sa discrétion : *discretione praecipuam*. Le monastère considéré comme un lieu de refuge et d'expiation, après une vie de péché, c'était une manière de voir qui, naturellement, dominait à Alexandrie et à Antioche où la vie était voluptueuse et tout à fait païenne ; mais elle n'exprimait pas d'une façon adéquate la vie monastique ; elle ne suffisait pas à un homme qui vivait au milieu de la peste, de la famine et de la guerre ; et surtout ce n'est pas une telle conception qui aurait jamais élevé les cloîtres monastiques de l'Europe chrétienne. La vie n'était pas tout entière une lutte avec les démons et le péché mortel ; il y avait possibilité de perfection, et même une âme pauvre et faible pouvait espérer l'union avec Dieu. Pour saint Benoît le monastère était une école du service de Dieu ; pour saint Grégoire, c'était « the home of contemplation », la maison de la contemplation. Dans une lettre à Théoctiste, sœur de l'empereur Maurice, il parle de sa vie au monastère : « Je m'efforçais chaque jour, dit-il, de sortir du monde et de la

chair, de chasser loin des yeux de mon âme toutes les représentations corporelles, et de considérer les joies du ciel d'une manière toute spirituelle. Je soupirais du plus profond de mon âme après la vue de Dieu, et je criais : « *Tibi dixit cor meum : Quaesivi vultum tuum, vultum tuum Domine requiram* : Mon cœur vous l'a dit : c'est votre face que j'ai cherchée, et je la chercherai encore. » Je ne désirais rien au monde, je ne redoutais rien ; il me semblait que je me tenais au sommet de toutes choses à tel point que je croyais presque accomplie en moi cette promesse du Seigneur que m'avait apprise le prophète : *sustollam te super altitudines terrae* (1). Je vous élèverai au-dessus de ce qu'il y a de plus élevé sur la terre »... J'aimais la beauté de la vie contemplative, comme Rachel, stérile, il est vrai, mais voyante et belle : elle demeure dans le repos, et pour cette raison elle est moins féconde, mais elle voit la lumière d'une manière plus parfaite. Je ne sais par quel jugement Lia, je veux dire la vie active, m'a été unie pendant la nuit ; elle est féconde, mais elle a les yeux chassieux, elle voit moins, mais elle engendre davantage. Je me hâtais de m'asseoir avec Marie aux pieds du Seigneur, pour recueillir les paroles de sa bouche, et voici que je suis contraint de me livrer avec Marthe aux soins du ministère extérieur, de m'agiter beaucoup. Une légion de démons avait été chassée de mon âme, je le croyais, et je voulais oublier tous ceux que je connais, pour me reposer aux pieds du Sauveur (2). »

On ne saurait accepter sans restriction le jugement que porte l'évêque de Newport sur les anciens moines d'Orient, car il est certainement exagéré, et par suite partiellement inexact. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire par exem-

(1) Isaïe, LVIII, 14.
(2) Lib. I, epist. 5. Patr. lat., t. LXXVII, col. 448-449.

ple les Conférences de Cassien; elles n'ont qu'un but, montrer au moine une vie supérieure à la *vita actualis*, la vie des bonnes œuvres, à savoir, la *vita theoretica*, la contemplation. Cassien dit seulement que pour arriver à cette vie, il faut déjà avoir acquis une haute perfection; et tous ceux qui, après lui, traiteront ce sujet, parleront d'une manière identique (1).

Mais quand il y en vient à saint Grégoire le Grand, Mgr Hedley donne la note juste. « L'esprit de saint Grégoire, dit-il, c'est l'esprit de contemplation. La pensée de l'éternité, la pensée de Dieu, voilà ce qui a fait de lui un saint. C'est cette pensée qui lui a fait quitter le monde; c'est elle qui lui a fait abandonner richesses et dignités; c'est elle qui a rempli son cœur dans le silence de sa cellule. C'était aussi cette même pensée qui lui construisait un cloître autour de lui pendant ses voyages par terre et par mer, pendant son séjour dans la Byzance impériale, et dans son palais apostolique à Rome. C'était cette pensée qui unissait son âme à Dieu, et lui donnait cette ressemblance avec le Christ, ressemblance qui est le secret de toute puissance pour le royaume de Dieu (2). »

Il est remarquable en effet combien le grand pape revient fréquemment sur le sujet de la contemplation dans ses écrits; il se devait, à raison même de sa charge, au gouvernement de l'Église, au ministère extérieur, mais lorsqu'il donne les qualités qui doivent briller dans la vie du pasteur, il insiste surtout sur l'une d'elles : celui qui doit conduire les autres doit être plus élevé que les autres dans la contemplation, *prae cunctis contemplatione suspen-*

(1) Les homélies de saint Macaire ne parlent guère, elles aussi, que de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes. Mais aujourd'hui on ne peut plus faire fonds sur elle, car il est démontré qu'elles sont l'œuvre d'un docteur messalien. — (2) Ibid., p. L.

*sus* (1). En parlant de saint Benoît, il disait : *Sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit* (2), le saint homme ne pouvait aucunement enseigner d'une autre manière qu'il ne vivait; ces paroles on peut les lui appliquer à lui-même. On parle volontiers de ce qu'on aime ; saint Grégoire a tant parlé de contemplation qu'il doit être possible de retrouver sa pensée entière. Certains écrits, comme le Commentaire sur les Rois et le Commentaire sur le Cantique des cantiques, sont attribués au saint pontife, mais pour certains critiques l'attribution est encore douteuse. Ne prenons donc que les livres considérés comme authentiques, les Morales sur Job, les Homélies sur Ézéchiel; ils suffiront à eux seuls pour nous faire connaître la doctrine de saint Grégoire le Grand.

En créant l'homme, dit-il, Dieu lui avait donné une âme capable de se tenir toujours élevée dans la contemplation, *stante mente*, et qu'aucune corruption ne pouvait détourner de l'amour du Créateur. Mais l'homme ne se maintint pas dans cette stabilité, dans cette fermeté native, il se laissa volontairement aller au péché, il cessa d'aimer Dieu et aussitôt il retomba sur lui-même..... Aussi maintenant, comme il n'a plus la fixité de sa condition première, il est sans cesse ballotté par des désirs de toutes sortes : dans le repos, il souhaite l'action, et au milieu de l'action, il soupire après le repos. L'âme n'a pas voulu demeurer ferme, quand elle le pouvait; elle ne le peut plus maintenant, quand elle le veut (3).

Force est donc de travailler, de peiner pour arriver au sommet de la perfection; il y a ici comme trois stades qu'il faut parcourir successivement, c'est ce qu'on appelle aujourd'hui *vie purgative*, *vie illuminative*, *vie unitive*. Saint

(1) Regula pastoralis, pars II, cap. 1 et v. — (2) Dialog. lib. II, cap. 36. — (3) P. L., t. LXXV, col. 813, n. 19.

Grégoire les indique d'une façon très nette : A celui qui a déjà dompté en lui les révoltes de la chair, il reste à exercer son âme à la pratique des bonnes œuvres; et à celui dont les bonnes œuvres ont dilaté l'âme, il reste à l'élever, à l'étendre jusqu'aux secrets de la contemplation des choses divines (2). Dompter les révoltes de la chair, c'est la vie purgative, pratiquer les bonnes œuvres, ou exercer les vertus, la vie illuminative; contempler Dieu et les choses de Dieu, la vie unitive. Le grand pape ne parle dans ses écrits que de la vie active et de la vie contemplative. Ces deux termes se trouvent fréquemment dans les écrits des Pères; Clément d'Alexandrie les désigne sous les noms de *vie de la foi et vie de la gnose;* Cassien les appelle *vita actualis et vita theoretica*; saint Augustin, *vita activa et vita contemplativa*, etc. Or, lorsque les Pères parlent de la contemplation, il faut bien se garder de croire qu'ils la mettent en opposition avec l'action, comme on le fait aujourd'hui. Pour eux, vie active et vie contemplative ne sont pas deux choses différentes, mais seulement deux degrés d'une même chose : la vie active, c'est le degré inférieur, et la vie contemplative, le degré supérieur dans la voie d'union à Dieu; pour arriver à la vie contemplative, il faut au préalable avoir passé par la vie active, — en règle générale, — car Dieu peut intervenir ici directement.

Sous ce rapport, saint Grégoire ne parle pas autrement que ses devanciers; pour lui ce que nous nommons vie purgative est un travail préparatoire, un travail de déblaiement; la vie active, c'est-à-dire la vie des vertus, des bonnes œuvres, correspond à la vie illuminative, et la vie contemplative, à la vie unitive.

D'après lui, un homme qui se contenterait de la vie active sans tendre à la vie contemplative, serait un homme

(1) t. LXXV, col. 760, n. 56.

incomplet. Ces deux vies, dit-il, sont comme les deux yeux que nous avons dans la tête : l'œil droit, c'est la vie contemplative; l'œil gauche, la vie active. N'entrer au ciel que par la vie active, c'est y entrer borgne, « *luscus* », mais mieux vaut y entrer borgne que de n'y point entrer (1). Pour saint Grégoire, la vie contemplative serait donc pour tous indistinctement, et dans cette conception, il y a, semble-t-il, un progrès réalisé sur les anciens. Qu'on lise Cassien, par exemple; on verra que la *vita actualis* est pour les cénobites, mais la *vita theoretica*, qui requiert une perfection éminente, est réservée aux anachorètes. Saint Benoît, dans sa Règle, ne prononce jamais le mot de *contemplation*; on sent que pour lui, comme pour les Pères du désert, le partage des cénobites c'était la *vita actualis*, et dans un long chapitre il énumère 72 instruments des bonnes œuvres; la *vita theoretica*, c'était quelque chose de plus parfait, ce sont très certainement les sommets de doctrine et de sainteté auxquels il fait allusion au dernier chapitre de sa Règle. Il n'est guère possible d'en douter, tant on sent chez lui l'influence de Cassien... En réalité, entre saint Grégoire, Cassien et saint Benoît, il n'y a aucune divergence; car nous verrons plus loin que le grand pape proclame bien haut que les contemplatifs sont en réalité peu nombreux.

Cherchons maintenant comment il conçoit les deux vies « active et contemplative »; il a pris soin d'indiquer très nettement et à maintes reprises en quoi elles consistent, ce qui les caractérise, ce qui les différencie, quelle est leur valeur respective.

Donner à manger à celui qui a faim, enseigner aux ignorants les paroles de la sagesse, corriger les délinquants, ramener l'orgueilleux dans le chemin de l'humilité, soi-

(1) t. LXXV, col. 761, n. 57.

gner les malades, dispenser à chacun ce dont il a besoin, prévoir comment pourront subsister ceux qui sont confiés à nos soins, voilà la vie active. Aimer Dieu de toute son âme, aimer le prochain, cela appartient assurément à la vie contemplative, mais à proprement parler, la vie contemplative consiste dans le repos des actions extérieures, dans le seul désir d'adhérer au Créateur, de sorte que, désormais l'âme est heureuse de ne plus rien faire, et méprisant tous les soucis du monde, elle brûle vivement de voir son Dieu face à face; aussi dorénavant elle porte avec tristesse le poids de cette chair corruptible, elle soupire ardemment après le moment où il lui sera donné de s'unir aux chœurs glorieux des anges, de se mêler à la foule des habitants du ciel et de jouir éternellement de l'immortalité en présence de Dieu (1).

Ce n'est pas seulement depuis la venue du Seigneur sur la terre que ces deux vies existent : on peut dire qu'elles ont existé de tout temps. « *Sanctis patribus ante legem activa et contemplativa vita non defuit* (2) : La vie active et la contemplative n'ont pas fait défaut aux patriarches qui ont vécu avant la loi. »

Les deux épouses de Jacob, Lia et Rachel, les ont figurées dans l'Ancien Testament, *sicut et ante nos dictum est* (3), comme on l'a dit avant nous, remarque saint Grégoire ; et il fait sans doute ici allusion à saint Augustin (4). Et comme il cherche toujours de préférence le sens mystique, il ajoute : Lia, en effet, signifie laborieuse, et Rachel, brebis ou la vision du principe. Dans le Nouveau Testament, Marthe et Marie sont les figures de ces deux vies (5),

(1) t. LXXVI, col. 953. — (2) t. LXXVI, col. 980, n. 11. — (3) t. LXXV, col. 764, n. 61 ; t. LXXVI, col. 954, n. 10. — (4) *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. 54-55. — (5) t. LXXV, col. 764, n. 61 ; t. LXXVI, col. 809, n. 9 ; ib., col. 953, n. 9.

interprétation que l'on rencontre fréquemment chez les Pères.

La vie active est laborieuse, car elle s'emploie à des œuvres pénibles; la vie contemplative au contraire est simple, elle ne soupire qu'après la vision du principe, ce principe qui disait : « *Ego principium, propter quod et loquor vobis* (1) : Je suis le principe, et c'est pour cela que je vous parle. »

La vie active est chassieuse, mais elle est féconde; elle voit moins, il est vrai, tout occupée qu'elle est aux œuvres extérieures, mais elle engendre beaucoup d'enfants dans les bonnes œuvres, quand par ses paroles et ses exemples elle entraîne les autres à marcher sur ses traces. La vie contemplative est belle, mais elle est inféconde, car elle cherche à se reposer dans le silence et, ne prêchant pas, elle n'engendre pas (2).

La vie active cesse à la mort. En effet, qui donc au ciel donnerait à manger à celui qui a faim, alors que personne n'aura faim? Qui donnerait à boire à celui qui a soif, au ciel où personne n'a soif? Qui ensevelirait les morts, où personne ne meurt? La vie contemplative au contraire, nous ne l'avons qu'en germe ici-bas, c'est seulement dans la patrie céleste qu'elle trouve son plein épanouissement, parce que le feu de l'amour ne fait que de s'allumer sur la terre, mais il se change en un brasier ardent, quand il est donné à l'âme de voir celui qu'elle aime. La vie contemplative ne sera point enlevée à l'âme, voilà pourquoi elle est *l'optima pars* (3), la meilleure part.

La vie active est bonne, mais la vie contemplative est meilleure; meilleure, comme on vient de le voir, parce qu'elle ne finit pas quand l'homme meurt, mais meilleure

(1) t. LXXVI, col. 954, n. 10. — (2) Ibid. — (3) t. LXXVI, col. 954, n. 9.

aussi parce qu'elle l'emporte en mérites sur la vie active. D'abord nous en avons pour garants les paroles mêmes du saint Évangile. Marie demeurait assise aux pieds du Sauveur et l'écoutait parler; Marthe s'adonnait aux travaux extérieurs, et comme elle se plaignait de ce que sa sœur ne l'aidait pas, le Seigneur lui répondit : « *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima : porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea* : Marthe, Marthe, vous vous inquiétez et vous vous embarrassez dans le soin de beaucoup de choses. Cependant une seule est nécessaire. Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ôtée. » Le Seigneur ne blâme pas Marthe, fait remarquer saint Grégoire après Cassien, mais il loue Marie, parce que, si les mérites de la vie active sont grands, ceux de la vie contemplative sont plus grands encore (1). La supériorité de la vie contemplative sur la vie active peut encore se déduire « *ex parte objecti* ». La vie active use des choses présentes et peine dans le travail; la vie contemplative met dans l'âme un avant-goût du repos de l'éternité. Moïse appelle la première une servitude, et la seconde, la liberté (2).

La vie contemplative est la meilleure, la chose est incontestable; pourtant, à un certain point de vue, la vie active l'emporte sur elle : car celle-ci est nécessaire ici-bas, tandis que celle-là est libre, *una nobis in necessitate est, altera in voluntate*. Et en effet est-il un homme connaissant Dieu qui pourra entrer dans son royaume s'il n'a d'abord pratiqué les bonnes œuvres? Donc sans la vie contemplative, ceux-là peuvent pénétrer dans le ciel qui ne négligent pas d'opérer le bien qui est en leur pouvoir; mais sans la vie active, ils ne le peuvent s'ils négligent de faire ce bien (3).

(1) t. LXXV, col. 764, n. 61. — (2) t. LXXVI, col. 809, n. 9. — (3) t. LXXVI, col. 809, n. 10.

Si la vie contemplative n'est pas absolument requise pour aller voir Dieu, il ne s'ensuit pas qu'on puisse la négliger. En venant sur la terre, Notre-Seigneur nous a montré par ses paroles et par sa conduite ce que nous avons à faire ; il nous a donné l'exemple pour que nous marchions sur ses traces. Or, dit saint Grégoire, le Christ est appelé « *lapis angularis*, la pierre angulaire », parce qu'il a réuni dans sa conduite les deux vies active et contemplative. Tantôt il faisait des miracles dans les villes, tantôt il passait les nuits en prière, indiquant par là à ses fidèles qu'ils ne devaient pas négliger les devoirs de la charité pour s'adonner à la contemplation, ni abandonner la contemplation pour s'engager plus qu'il ne convient au service du prochain (1).

Lorsqu'il s'adresse aux prédicateurs, le grand pape leur répète que pour eux la contemplation est d'ailleurs chose nécessaire ; c'est là qu'ils viennent puiser une nouvelle ardeur, c'est pour ainsi dire au contact des clartés d'en haut qu'ils s'embrasent. Au milieu des œuvres extérieures, si bonnes soient-elles, ils se refroidiraient bien vite, s'ils ne revenaient sans cesse et avec grand soin se réchauffer au feu de la contemplation ; et la sécheresse de leur âme dessécherait les paroles de leur prédication (2).

Ceux aussi qui veulent s'élever au sommet de la perfection, ne peuvent pas se contenter de la vie active ; sans doute ils doivent d'abord s'appuyer sur les bonnes œuvres, mais de là il faut qu'ils bondissent, qu'ils s'envolent sur les ailes de la contemplation (3).

En réalité, tant que l'homme est sur la terre, puisqu'il lui est impossible de ne s'occuper que de Dieu, depuis que le péché a bouleversé l'ordre établi par Dieu au commen-

(1) t. LXXVI, col. 467, n. 33. — (2) t. LXXVI, col. 526, n. 8. — (3) t. LXXVI, col. 600, n. 49.

cement, il faut mener les deux vies, passer de l'une à l'autre, quitter l'action pour aller à la contemplation, et abandonner celle-ci pour revenir à la première.

Parmi les biens, dit saint Grégoire, il en est dans lesquels nous pouvons nous maintenir sans fatigue, mais il en est d'autres que nous sommes obligés d'abandonner, parce que nos forces nous trahissent, et nous n'y revenons qu'avec de grands efforts à certains intervalles. Et en effet dans la vie active l'âme s'affermit et ne souffre pas de défaillance, mais dans la vie contemplative elle est vite fatiguée, accablée qu'elle est sous le poids de sa faiblesse; et cela se conçoit, car dans la première, travaillant à l'utilité du prochain, elle s'occupe de choses qui sont auprès d'elle, mais dans la seconde, elle quitte son enveloppe de chair pour tâcher de s'élever au-dessus d'elle-même... C'est ce qu'insinuait fort bien le prophète Ezéchiel, quand, décrivant la marche des animaux mystérieux qu'il avait aperçus dans une vision, il disait : « *Non revertebantur, cum incederent* : Ils ne retournaient point, lorsqu'ils marchaient »; et un peu plus loin, il ajoutait : « *Et animalia ibant et revertebantur* : Et les animaux allaient et revenaient »; paroles qui semblent se contredire, mais qui s'expliquent aisément, si l'on veut les entendre de la vie active et de la vie contemplative. On peut en effet demeurer fixe dans la première, mais on ne saurait en aucune façon tenir son âme perpétuellement dans la seconde. *In una enim fixi permanere possumus*; *in altera autem intentam mentem tenere nullo modo valemus*. Parfois les animaux marchent et ils ne reviennent pas en arrière; cela veut dire que les élus qui ayant reçu la grâce de la vie active abandonnent les voies de l'erreur, ne savent plus revenir à la corruption du monde qu'ils ont quitté. Parfois les animaux marchent et reviennent sur leurs pas; cela signifie que ceux qui ayant laissé la vie active se sont plongés

dans la contemplation, reprennent de nouveau les œuvres extérieures, parce qu'ils ne peuvent se maintenir longtemps dans la contemplation; de cette façon, ils s'exercent et se réchauffent, ils se fortifient pour s'élever encore au-dessus d'eux-mêmes, et recevoir de la nourriture de la vérité contemplée l'aliment de l'amour. A raison même de l'infirmité de la chair, l'âme ne peut demeurer longtemps sur les sommets; revenant donc aux bonnes œuvres, elle se nourrit du souvenir de la suavité de Dieu; extérieurement elle se repaît de pieuses actions, et intérieurement de saints désirs. De temps en temps elle reprend sa contemplation, mais, à vrai dire, elle y demeure sans cesse et n'en sort jamais, car, encore que le poids de sa faiblesse la lui fasse parfois abandonner, elle y revient néanmoins toujours par des efforts soutenus (1).

La faiblesse de la chair, c'est une première cause qui empêche la vie contemplative perpétuelle; l'âme se voit repoussée, rejetée, *reverberatus* (2), expression familière à saint Grégoire. Une seconde cause se trouve dans les dispositions naturelles; il y a des trempes actives, et d'autres contemplatives. Il faut qu'on sache bien, dit saint Grégoire dans ses *Morales*, que les âmes n'ont pas toutes les mêmes dispositions. Il y a des hommes dont l'esprit est si paresseux que, s'ils sont obligés de se livrer au moindre travail, ils succombent dès le premier instant; il en est d'autres au contraire si inquiets, *inquieti*, c'est-à-dire si actifs, que s'ils n'ont pas d'occupation, ils souffrent extrêmement, car leur cœur est d'autant plus agité que l'oisiveté donne plus de liberté à leurs pensées. Aussi est-il nécessaire qu'une âme paisible ne se jette pas dans les œuvres d'une manière immodérée, et qu'une âme active ne se renferme pas plus

(1) t. LXXV, col. 938, n. 31; t. LXXVI, col. 825-826, n. 12.
(2) t. LXXVI, col. 947, n. 17; col. 950, n. 3; col. 292, n. 12; col. 980, n. 11; col. 955, n. 12; t. LXXV, col. 931, n. 17.

qu'il ne convient dans la contemplation. Souvent en effet ceux qui auraient pu contempler Dieu tranquillement se sont trouvés accablés par les œuvres extérieures, et ceux qui se seraient utilement employés au service du prochain se sont perdus par leurs spéculations, ils sont tombés dans des opinions erronées, et sont devenus des maîtres d'erreur. C'est pourquoi Notre-Seigneur disait : « *Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et projice abs te. Bonum est tibi cum uno oculo in vitam intrare, quam duos oculos habentem mitti in gehennam ignis* : Si votre œil droit vous est un sujet de scandale, arrachez-le et jetez-le loin de vous. Mieux vaut pour vous d'entrer dans la vie éternelle avec un seul œil, que d'être jeté dans la géhenne du feu avec vos deux yeux. » Pour le saint pape, ces deux yeux, c'est la vie active et la vie contemplative. C'est à chacun à user ici de discrétion, et à voir s'il peut mener les deux; si la vie contemplative devient un danger, qu'il se contente de la vie active afin de pouvoir au moins entrer « borgne » dans le royaume des cieux (1).

Il est encore une troisième cause qui met obstacle à la vie contemplative : ce sont des dispositions particulières de la divine Providence. Il arrive en effet que, dans des vues infiniment tendres de Dieu, celui qui d'un cœur parfait, *corde perfecto*, tend à la contemplation, se voit lancé dans le ministère extérieur : c'est afin que cette âme déjà parfaite puisse profiter à d'autres qui sont plus faibles, et que ce qui la fait se considérer comme imparfaite lui serve de marchepied pour arriver jusqu'aux sommets de l'humilité (2).

*
* *

Jusqu'ici il a été question de la contemplation comme

(1) t. LXXV, col. 761, n. 57. — (2) t. LXXV, col. 682, n. 5.

état, c'est-à-dire de ce qu'on appelle la vie contemplative, ainsi dénommée non pas parce qu'on y contemple toujours, mais parce que, selon la remarque de saint Thomas, l'élément qui y domine, c'est la contemplation; on se livre *plus* à la contemplation qu'à l'action. Il nous faut maintenant voir la contemplation en tant qu'acte, et chercher dans les écrits de saint Grégoire la pensée du saint sur ce point précis.

La vie contemplative étant l'*optima pars*, la meilleure part, son acte, la contemplation, est, de ce fait, souverainement désirable. Peut-on l'obtenir? Que faut-il faire pour y parvenir? Quels sont les moyens à employer, quelles sont les conditions requises? Saint Grégoire fournit de-ci de-là des détails extrêmement intéressants sur toutes ces questions. Pour bien faire comprendre sa pensée, il emploie des comparaisons, et dans ces quelques mots se trouvera toute la substance de sa doctrine.

Il est rapporté dans l'Exode, XXIV, 1, dit-il, que pour recevoir la Loi, Moïse monta sur la montagne et que Dieu y descendit. Notre contemplation, c'est cette montagne que nous gravissons pour y être soulevés jusqu'aux réalités invisibles où nos faibles forces ne sauraient atteindre. Le Seigneur descend sur cette montagne, quand il découvre à notre âme quelque petite chose de Lui-même, après que nous avons fait de grands progrès dans la vertu (1).

Ailleurs saint Grégoire compare la contemplation à un tombeau (2). Le tombeau est le lieu où l'on ensevelit le corps; de même la contemplation est en quelque sorte un tombeau où l'âme se cache et s'ensevelit. Car, pour ainsi dire, nous vivons encore au monde, lorsque nous laissons notre âme se répandre à l'extérieur; mais nous sommes

(1) t. LXXV, col. 715, n. 66. — (2) t. LXXV, col. 684, n. 9; col. 760, n. 56.

morts et ensevelis dans un sépulcre quand, mortifiés à tout ce qui nous entoure, nous nous cachons dans le secret de la contemplation. C'est ce qu'exprimait saint Paul, quand il disait : « *Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo* : Car vous êtes morts, et votre vie a été cachée avec le Christ en Dieu. »

La contemplation est encore appelée le grenier du repos, « *horreum quietis* » (1).

Montagne, tombeau, grenier de repos, voilà ce qu'est la contemplation; nous allons voir maintenant ce qui se cache sous ces diverses expressions, car ne monte pas qui veut sur la montagne, la mort ne se fait pas sans douleur, et pour se reposer, il faut d'abord avoir travaillé.

On doit savoir que souvent l'amour excite au travail les âmes paresseuses, comme aussi la crainte retient les âmes actives dans la vie contemplative... Il est donc nécessaire que celui qui veut s'élever à la contemplation s'interroge d'abord avec grand soin pour connaître la mesure de son amour. L'amour, en effet, est comme une machine qui, en retirant l'âme du monde, l'élève vers les choses d'en haut. Donc, que tout d'abord l'homme examine attentivement si recherchant les biens célestes il les aime véritablement, si dans son amour il y a de la crainte, s'il est capable de comprendre par la force de son amour ce qu'il ne connaît pas, ou d'honorer avec une crainte respectueuse ce qu'il ne comprend pas. Car si l'amour n'excite pas l'âme à la contemplation, l'ennui et la tiédeur la jettent dans l'obscurité; et si la crainte ne la retient, ses pensées l'entraînent dans l'erreur (2).

Voilà la condition préliminaire; faire un examen de conscience afin de savoir si on a les forces suffisantes, *si valeant humeri*, question de prudence selon la parole de

(1) t. LXXV, col. 763, n. 60. — (2) t. LXXV, col. 762, n. 58.

l'Écriture : « *Altiora te ne quaesieris* : Ne cherchez pas de choses au-dessus de vous. »

La première chose requise pour contempler, c'est de prendre une connaissance exacte de ce qu'on est, d'avoir une humilité profonde : « *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* : Dieu résiste aux superbes, mais il donne sa grâce aux humbles. » Plus une âme s'abaisse, plus Dieu l'élève et se manifeste à elle.

Il est écrit, dit saint Grégoire, que lorsque Dieu donna la loi, il descendit *in igne fumoque* (1), au milieu du feu et de la fumée, pour nous apprendre par là qu'il illumine les humbles en leur montrant sa lumière, et qu'il obscurcit les yeux des superbes par les ténèbres de leur erreur. Il faut donc tout d'abord purifier l'âme du désir de la vaine gloire et de la concupiscence de la chair, et après cela elle pourra s'élever à la sublimité de la contemplation. Dieu défendit au peuple de monter sur la montagne pour recevoir la Loi, afin d'indiquer par là aux âmes encore faibles qui désirent les choses terrestres, qu'elles ne doivent pas avoir la présomption de considérer les choses sublimes. Aussi est-il dit à bon droit : « *Si bestia tetigerit montem, lapidabitur* (2) : Si un animal touche la montagne, on le lapidera. » Un animal en effet touche la montagne, lorsqu'une âme, encore asservie à des passions déraisonnables, cherche à s'élever à la contemplation des choses du ciel; mais il est lapidé, quand, incapable de soutenir l'éclat des vérités divines, l'âme se voit accablée sous leur poids (3).

Sans l'humilité, la contemplation est impossible. Ceux-là ne peuvent pas contempler la sagesse divine, *non possunt*, qui se regardent comme sages. On est éloigné de la lumière d'en haut, dans la mesure même où l'on manque

(1) Exode, XIX, 18. — (2) Ibid., 12-13. — (3) t. LXXV, col. 762, n. 58.

d'humilité (1), comme aussi le Seigneur nourrit l'âme de la contemplation en lui révélant ses secrets, à proportion du mépris qu'elle a d'elle-même (2). La conclusion se tire logiquement : Si donc nous désirons être vraiment sages et contempler la sagesse, reconnaissons humblement que nous sommes des insensés, *stultos* (3); et en quoi consiste l'humilité véritable? A être vil à ses propres yeux : *sibi coram se prae potestate supernae magnitudinis vilescit* (4).

L'humilité est donc la première condition pour parvenir à la contemplation; la deuxième, c'est le recueillement, le silence du cœur. C'est là une pensée sur laquelle le grand pape revient sans cesse; on sent que pour lui il y a là quelque chose de capital, et les âmes, pour s'être négligées sur ce point, n'arrivent pas jusqu'au sommet, elles s'arrêtent en route.

Notre âme, dit-il, ne saurait en aucune manière, *nullo modo*, arriver à la contemplation véritable, si elle ne s'applique soigneusement, *studiose*, à se retirer de toutes les attaches extérieures,... si d'abord elle ne s'applique, *studiose*, à s'endormir au tumulte des désirs terrestres (5). Ailleurs, il dit *minime* (6), ou encore *nequaquam* (7); il ne faut donc se faire aucune illusion, la contemplation et le bruit sont choses incompatibles, et la raison en est aisée à trouver; l'Esprit-Saint a dit que la bagatelle exerce une sorte de fascination : *Fascinatio nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia* (8). Au contact des choses de la terre, l'âme se souille; or, pour voir Dieu, il faut que le cœur soit pur. Si l'on aime la lumière visible d'une manière imprudente, *incaute*, le cœur est aveuglé par la lumière invisible... et

(1) t. LXXVI, col. 444, n. 79. — (2) ib., col. 559, n. 64. — (3) ib., col. 444, n. 79. — (4) t. LXXV, col. 874, n. 26. — (5) t. LXXV, col. 708, n. 55. — (6) t. LXXV, col. 708, n. 53. — (7) t. LXXVI, col. 554, n. 54.— (8) Sagesse, IV, 12.

moins on se répand à l'extérieur, plus le cœur est pur (1). Saint Grégoire n'emploie pas les expressions « *munditia cordis*, *puritas cordis*, la pureté du cœur », que l'on rencontre fréquemment sous la plume des autres écrivains, mais la pensée demeure la même.

Pour indiquer l'attitude que doit prendre l'âme vis-à-vis du monde extérieur, il parle souvent de sommeil. Selon son habitude, il cherche dans la Sainte Écriture un fait historique qu'il pourra interpréter au sens allégorique, et il trouve une figure de la contemplation dans le sommeil de Jacob (2). Celui-ci, fuyant la colère de son frère, s'était arrêté à Béthel, il avait mis une pierre sous sa tête et s'était endormi ; c'est alors qu'il vit une échelle qui allait de la terre au ciel, et sur laquelle des anges montaient et descendaient, tandis que le Seigneur se tenait au sommet. Notez, dit saint Grégoire, que pour voir les anges il faut dormir, et avoir la tête sur la pierre. Cesser les œuvres extérieures, voilà le sommeil, et alors on pénètre les mystères; avoir la tête sur la pierre, c'est adhérer au Christ avec toute son âme (3) : « *Petra erat Christus* : La pierre c'était le Christ », dit saint Paul. Si donc nous voulons contempler les choses d'en haut, endormons-nous à tout ce qui extérieurement pourrait nous embarrasser,... l'âme pénètre davantage les paroles de Dieu quand elle refuse de laisser entrer en elle les bruits de la terre (4). Dans ce silence du cœur, tandis que par la contemplation nous veillons intérieurement, nous dormons en quelque sorte extérieurement (5).

Il n'y a qu'un cœur tranquille qui soit capable de connaître Dieu... L'âme ne peut pas demeurer dans le repos si

(1) t. LXXVI, col. 215, n. 6. — (2) Gen., XXVIII, 11. — (3) t. LXXV, col. 708, n. 54-55. — (4) t. LXXVI, col. 273, n. 37 ; ib., col. 779, n. 48. — (5) t. LXXVI, col. 554, n. 54.

elle se laisse envelopper par les tourbillons de fumée que dégagent les choses de la terre, parce que son amour de la vie présente accumule en elle des monceaux de pensées terrestres (1).

Souvent nous voulons contempler Dieu qui est invisible, et nous ne le pouvons pas; alors notre âme fatiguée revient sur elle-même, elle se considère, afin que cette connaissance qu'elle prendra d'elle-même lui serve de degré pour s'élever jusqu'à Dieu, autant qu'il lui sera possible. Mais si elle est dispersée dans les choses du monde, elle ne peut aucunement, « *nequaquam* », se considérer, parce que toutes ces pensées où elle s'égare lui sont comme autant d'obstacles qui l'empêchent de voir. Il est donc nécessaire que tout d'abord elle se recueille, puis, qu'elle prenne connaissance d'elle-même, enfin qu'elle s'élève jusqu'à la contemplation du Dieu invisible. Mais le recueillement est absolument impossible, « *sed se ad se nullatenus colligit* », si on n'apprend d'abord à éloigner des yeux de l'esprit les images des choses terrestres ou célestes, à repousser au loin et à mépriser tout ce que les sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher peuvent présenter à notre pensée, de telle sorte que l'âme se trouve intérieurement telle qu'elle est sans ces représentations sensibles. Car s'occuper de tout cela, c'est penser à des ombres (2).

Être recueilli, c'est, comme dit saint Grégoire, avoir le cœur en dedans, *cor intus*. Celui qui a le cœur en dedans, c'est celui-là qui reçoit la lumière de la contemplation. Ceux qui pensent aux choses extérieures plus qu'il ne convient, ceux-là ignorent comment cette lumière éternelle tombe sur l'âme, par quelles fentes, « *rimas* » elle passe. Ce n'est pas en effet au moyen d'images de choses maté-

(1) t. LXXVI, col. 714, n. 63. — (2) t. LXXVI, col. 989-990, n. 8 et 9.

rielles qu'on saisit cette lumière immatérielle que Dieu infuse dans l'âme,... les deux choses sont incompatibles. Ce qu'il faut, c'est garder toujours avec grand soin son âme dans l'humilité, et ne jamais s'élever de la grâce reçue (1).

L'humilité, c'est le fondement, et comme le dit saint Augustin, plus haut on veut élever un édifice, plus profonds doivent en être les fondements; le recueillement, c'est comme le rempart extérieur. Reste à élever l'édifice. On a déjà vu que pour le grand pape, comme pour ses devanciers, la vie spirituelle est à deux degrés, la « *vita activa* » est le degré inférieur, la « *vita contemplativa* », le degré supérieur, le couronnement, « *culmen perfectionis* ». Par suite, la vie active peut être envisagée comme une condition de la vie contemplative, puisqu'elle la précède, et qui plus est, qu'elle doit la précéder nécessairement. « *Nemo repente fit summus* (2), dit saint Grégoire; *neque repente ad summa pervenitur, sed ad virtutum celsitudinem per incrementa mens ducitur* (3) : On n'arrive pas au sommet tout d'un coup, mais l'âme n'arrive à la perfection des vertus que par accroissements successifs. » La perfection ne s'acquiert pas d'un coup, il y a des étapes dans le chemin, et ce sont les bonnes œuvres qui les indiquent. « *Activa prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem* (4) : La vie active précède la vie contemplative, parce que c'est en partant des bonnes œuvres que l'on tend à la contemplation. » Les bonnes œuvres, voilà le point d'où l'on tend à la contemplation. Ce mot *tenditur* a une grande importance; ce serait en effet se faire illusion que de croire qu'il suffit de pratiquer les

(1) t. LXXVI, col. 995, n. 18. — (2) t. LXXVI, col. 240, n. 45. — (3) ibid., col. 241, n. 46. — (4) t. LXXVI, col. 809, n. 9.

bonnes œuvres pour arriver au sommet. Saint Grégoire est très formel sur ce point; si l'on veut parvenir au terme, dit-il, il faut que ces œuvres soient parfaites, *percepta namque perfectione operis, ad contemplationem venitur* (1); ici ce n'est plus « *tenditur* » mais « *venitur* ». Les œuvres parfaites, voilà une condition essentielle. Et que faut-il entendre par ces œuvres parfaites? Ne pas rechercher le bien du prochain, supporter patiemment les injures, se contenter de ce que l'on possède, vivre humblement, cela est bon; mais abandonner tout ce qu'on possède, ne s'attacher à rien sur terre, aimer ses ennemis, c'est la perfection (2). Ne pas faire le mal n'est pas chose suffisante, cela est purement négatif, il faut quelque chose de positif, il faut faire le bien, pratiquer les vertus, et cela, d'une façon parfaite. Il est des gens en effet qui fuient les actions du monde, mais ils ne s'exercent pas aux vertus; ceux-là n'imitent pas Jacob; ils ne dorment pas la tête sur la pierre, c'est-à-dire qu'ils n'adhèrent pas au Christ de toute leur âme, dès lors ils ne peuvent prétendre aux douceurs de la contemplation (3). C'est par degrés que l'on monte jusqu'au sommet, *velut ascensionis quibusdam gradibus pervenitur* (4); la contemplation est l'*horreum quietis*, le grenier d'abondance où l'on se repose, mais au préalable il faut avoir travaillé. Nous en avons pour garant une parole que Notre-Seigneur adressa à un possédé qu'il venait de délivrer. Celui-ci désirait quitter son pays pour s'attacher aux pas du Sauveur, mais celui qui est la Vérité même ne le permit pas; il lui dit : « *Revertere primum in domum tuam, et narra quanta tibi fecerit Dominus.* Retournez d'abord chez vous, et racontez tout ce que le Seigneur a fait pour vous. »

(1) t. LXXVI, col. 244, n. 50. — (2) t. LXXVI, col. 983, n. 17. — (3) t. LXXV, col. 708, n. 54. — (4) t. LXXVI, col. 240, n. 45.

Et en effet, à peine avons-nous commencé à goûter Dieu, si peu que ce soit, nous ne voulons plus retourner aux choses de la terre, nous refusons de nous charger encore du prochain ; nous cherchons le repos de la contemplation, et nous n'aimons rien d'autre que ce qui nous réconforte, sans qu'il y ait travail de notre part. Mais le Seigneur nous renvoie à notre maison comme le possédé délivré, il nous ordonne de raconter ce qu'il a fait pour nous, afin que notre âme, après s'être fatiguée dans les travaux, obtienne de jouir des douceurs de la contemplation. C'est pour la même raison que la sainte Écriture rapporte que Jacob, après avoir servi pour obtenir la main de Rachel, reçut d'abord Lia, et qu'on lui dit : « *Non est consuetudinis in terra nostra ut minores ante tradamus ad nuptias quam majores* : Ce n'est pas la coutume de ce pays-ci, de marier les filles les plus jeunes avant les aînées. » Saint Grégoire explique alors les significations mystérieuses des deux noms de Lia et de Rachel (1).

Ces trois conditions réunies, humilité, recueillement, œuvres parfaites, permettent de comprendre pourquoi saint Grégoire appelle la contemplation « un tombeau », *sepulcrum*. Expliquant ces mots du livre de Job : « *Ingredieris in abundantia sepulcrum* (2) : Plein de richesses, vous entrerez dans le sépulcre », il s'écrie : « Que signifie ce mot *tombeau,* sinon la vie contemplative qui nous ensevelit nous qui sommes pour ainsi dire morts au monde, quand, après nous avoir éloignés des désirs terrestres, elle nous cache dans les profondeurs des choses du ciel? Car ils étaient réellement morts à la vie du monde, et la contemplation les avait ensevelis, ceux auxquels saint Paul disait : « *Mortui enim estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo* (3) : Car vous êtes morts, et votre vie

(1) t. LXXV, col. 763-4, n. 60-61. — (2) Job, v, 26. — (3) Colos. III, 3.

a été cachée avec le Christ en Dieu. » Sans doute la vie active, elle aussi, est un tombeau, car elle nous recouvre quand nous sommes morts aux œuvres mauvaises; mais la vie contemplative mérite bien mieux ce nom, car elle nous sépare radicalement de toutes les actions du monde (1). »

Cette idée de mort reparaît ailleurs sous la plume du saint comme synonyme de perfection. Celui, dit-il, qui considère ce qu'il sera au moment de la mort, fait toujours ses actions avec crainte; à ses propres yeux il est déjà comme mort, et c'est cela qui le fait vraiment vivre aux yeux de Dieu. Il ne souhaite rien de tout ce qui passe, il va à l'encontre de tous les désirs de la vie présente, il se regarde comme presque mort, car il sait qu'il doit mourir. *Perfecta enim vita est mortis imitatio*, la perfection ressemble à la mort; les justes qui vivent conformément à cette maxime échappent aux liens du péché (2). C'est ce qui est dit de saint Benoît : « *et solus in superni inspectoris oculis, habitavit secum* : et seul sous les regards du Spectateur d'en haut, il habita avec lui-même. » Pour arriver à cet état de mort qui se confond avec la perfection, la mortification est absolument indispensable. « *Solus enim in illicitis non cadit, qui se aliquando et a licitis caute restringit* (3) : Celui-là seul ne fait point ce qui est défendu, qui se retranche parfois et sagement ce qui lui est permis. » Il est des gens qui veulent être *casti, sine maceratione corporis* (4), « chastes, sans pratiquer la mortification du corps »; ceux-là sont dans l'erreur. Laisser courir sa pensée à travers le monde, c'est, pour ainsi parler, vivre encore au monde; mais être mortifié extérieurement et se cacher dans la contemplation, c'est être mort et enseveli dans un tombeau. Les saints ne

(1) t. LXXV, col. 760, n. 56. — (2) t. LXXV, col. 1032, n. 33. — (3) t. LXXV, col. 688, n. 26. — (4) t. LXXV, col. 785, n. 34.

cessent pas de se mortifier avec le glaive de la parole de de Dieu, faisant taire tous ces importuns désirs de la terre et tout le bruit des pensées futiles, et ils se cachent au-dedans d'eux-mêmes devant la face de Dieu (1). Ils scrutent continuellement les moindres replis de leur cœur, *animorum latebras perscrutari non desinunt, sese subtiliter indagantes* (2), pour voir tout ce qui pourrait mettre obstacle à l'action de Dieu pleine et entière. Saint Grégoire revient souvent sur l'examen de conscience (3), qui permet à l'âme d'apercevoir ce qu'elle doit retrancher; ce qu'il faut en effet, c'est *extenuare animum* (4), « amincir l'âme » (s'il était permis de s'exprimer ainsi), expression déjà employée par Cassien, et que le grand pape applique également au feu qui s'éteint (5). Et ce n'est pas de choses défendues et illicites qu'il est ici question, celles-là doivent être éliminées, cela va sans dire, c'est le travail de déblaiement préparatoire à la vie active, mais il faut retrancher tout le sensible, si l'on veut parvenir à la contemplation (6).

En voyant ce que saint Grégoire demande comme conditions indispensables, on s'explique aisément sa réflexion : « *Activa vita multorum est, contemplativa paucorum* (7) : Il y en a beaucoup qui mènent la vie active, mais peu mènent la contemplative. » Ne pas convoiter le bien du prochain, supporter patiemment les injures, se contenter de ce qu'on a, vivre humblement, c'est déjà le fait de peu de personnes, *isti jam pauci sunt*, mais renoncer à ses biens, ne prêter nulle attention aux choses de la terre, aimer ses ennemis, dompter toutes les convoitises de la chair, soumettre tous ses mouvements à l'empire de la raison, être soulevé

(1) t. LXXV, col. 684, n. 9. — (2) t. LXXV, col. 942, n. 38. — (3) t. LXXVI, col. 195, n. 10 ; col. 603, n. 53 ; col. 923, n. 12-13. — (4) t. LXXVI, col. 919, n. 28. — (5) t. LXXVI, col. 328, n. 15. — (6) t. LXXVI, col. 989-990, n. 9. — (7) t. LXXVI, col. 636, n. 4.

par un désir céleste sur les ailes de la contemplation, c'est un degré de perfection auquel fort peu arrivent, *tales quique valde rari sunt* (1). Ce n'est pas que Dieu refuse d'accorder la grâce de la contemplation, mais on ne s'y dispose pas.

La vie contemplative en effet est une grâce, et la vie active en est une aussi, il faut le dire, *cum utraque vita ex dono sit gratiae* (2), mais la vie contemplative est une grâce plus grande, puisqu'elle est l'*optima pars*, la meilleure part. Il est à remarquer que jamais dans les écrits du pape il n'est dit que la contemplation est une récompense, un salaire, *merces*, *præmium*, mais on rencontre sans cesse l'expression *gratia contemplationis*, *munus*, *donum* (3) ; et cette grâce Dieu ne demande qu'à l'accorder. Il ne fait point acception de personnes; la grâce de la contemplation en effet n'est pas donnée aux grands et refusée aux petits ; souvent les grands la reçoivent, souvent aussi les petits, plus souvent ceux qui sont retirés du monde, et quelquefois même ceux qui sont engagés dans les liens du mariage. Si donc parmi les fidèles il n'est point de classe qui soit exclue de cette grâce, quiconque a « *le cœur en dedans* », peut être éclairé de la lumière de la contemplation : *quisquis cor intus habet, illustrari etiam lumine contemplationis potest* (4). Saint Grégoire venait d'écrire, quelques lignes plus haut : « *quae magnitudo contemplationis, quia concedi nonnisi amantibus potest* (5) : la contemplation ne peut être accordée qu'à ceux qui aiment »... Il ne dit pas que celui qui aime, et qui est un homme vraiment intérieur, qui par conséquent réalise les conditions voulues, sera *nécessairement* illuminé d'en haut; il dit seulement qu'il peut l'être, *potest*, ce qui montre combien le don est vraiment gratuit.

(1) t. LXXVI, col. 983, n. 17. — (2) t. LXXVI, col. 809, n. 10. — (3) t. LXXV, col. 831, n. 48 ; col. 832, n. 49 ; col. 1091, n. 20 ; et passim. — (4) t. LXXVI, col. 996, n. 19. — (5) Ib., col. 995, n. 17.

Souvent aussi des pécheurs récemment convertis reçoivent la lumière de la contemplation; ils en retirent une profonde humilité, en même temps qu'une grande vigueur pour opérer le bien, à tel point que les commandements de Dieu paraissent comme gravés dans toutes leurs actions (1). Ceux qui sont constitués dans les premières charges de l'Église obtiennent cette grâce de la contemplation, mais la plupart du temps ce sont ceux qui sont au dernier rang qui en sont favorisés; leurs fonctions les retiennent dans une situation inférieure, mais l'ardeur de leurs désirs les fait s'élever sur les sommets (2). Que nul donc ne s'enorgueillisse d'avoir reçu ce don comme d'un privilège qui lui serait propre, car souvent il arrive que celui qu'on regarde comme un homme ordinaire est en réalité plus riche qu'on ne pensait (3).

La contemplation est une grâce, et comme elle exige un degré de pureté très élevé, ainsi qu'on a pu le voir, et que l'homme, par des efforts persévérants, ne pourrait y atteindre seul, Dieu intervient pour purifier l'âme, pour consumer la rouille des vices, au moyen du feu de la tribulation (4), et il rend ainsi l'âme apte à recevoir la lumière divine.

« La contemplation, dit Dom Guéranger (5), ne consiste pas dans les phénomènes qu'il plaît à l'Esprit-Saint de manifester en certaines personnes privilégiées, et qu'il destine à prouver la réalité de la vie surnaturelle. Elle est simplement *cette relation plus intime qui s'établit entre Dieu et l'âme qui lui est fidèle dans l'action*; à cette âme, si elle n'y met obstacle, sont réservées deux faveurs dont la première est le don d'intelligence qui consiste dans l'illumination

(1) t. LXXVI, col. 1016, n. 6. — (2) t. LXXVI, col. 996, n. 20. — (3) t. LXXVI, col. 996, n. 19. — (4) t. LXXVI, col. 292, n. 11. — (5) *Année liturgique*, Temps pascal, t. III : don d'intelligence.

de l'esprit éclairé désormais d'une lumière supérieure,..... la seconde est le don de sagesse ».

Il est impossible de trouver des expressions plus exactes pour rendre la pensée de saint Grégoire, telle qu'elle se dégage de l'étude de ses écrits. La contemplation est simplement une relation plus intime entre Dieu et l'âme. Il n'est nullement question de la division de la contemplation en contemplation acquise et contemplation infuse, distinction d'ailleurs très réelle que les Pères n'ont point méconnue, et que le grand pape ne fait aucune difficulté de reconnaître. Quand il recommande, par exemple, aux prédicateurs de « se suspendre de la vie active (1) » pour être « suspendus dans la contemplation (2) », ou, comme il le dit ailleurs, de revenir à la contemplation en sortant du ministère extérieur, et de là retourner à l'action, et ensuite à la contemplation (3), il indique clairement qu'il y a une contemplation qui est le fruit des efforts personnels. L'homme a conquis une certaine facilité, il a contracté une habitude, il possède la contemplation acquise. Saint Grégoire est ici trop formel pour qu'on puisse se méprendre même un seul instant sur sa pensée... : « *dum haec eadem contemplatio more debito per temporum intervalla repetitur, indeficienter procul dubio et in ejus soliditate persistitur, quia etsi infirmitatis suae pondere superata mens deficit, hanc tamen iterum continuis conatibus reparata comprehendit* (4) : la contemplation se répétant à intervalles de la manière qui convient, finit sans aucun doute par persister sans défaillance. L'âme assurément est écrasée par le poids de son infirmité; néanmoins les continuels efforts qu'elle fait réparent ses forces et la mettent en état de se maintenir dans la contemplation. » Ailleurs

(1) t. LXXV, col. 938, n. 31. — (2) *Regula pastoralis*, pars II, cap. I et V. — (3) t. LXXV, col. 938, n. 31 ; t. LXXVI, col. 825-826, n. 12.— (4) t. LXXV, col. 938, n. 31.

il parle de l'exercice, de l'habitude de la contemplation qui nourrit l'âme, *contemplationis exercitatio* (1), et il indique quels sont les objets de la contemplation, ces objets étant multiples, comme l'avait déjà fait remarquer Cassien dans sa 1re Conférence. D'une façon générale, on pourrait les appeler « *superna* (2), *aeterna et sublimia* (3) », ou encore « *sacramenta caelestia* », ou « *sacramenta spiritalia* (4) ». L'objet principal, c'est Dieu : « *Vera quippe laetitia mentis Creator est* (5) : Le Créateur, voilà la vraie joie de l'âme. » — « *Sola namque ejus visio vera mentis nostrae refectio est* (6) : Il n'y a que la vue de Dieu qui puisse nourrir notre âme. » — « *Nil extra Deum sufficit menti quae veraciter Deum quaerit* (7) : Rien, hormis Dieu, ne suffit à l'âme qui cherche vraiment Dieu. » — C'est jusqu'à la divinité qu'il faudrait s'élever; mais comme le dit saint Grégoire, il n'y a que les aigles qui puissent regarder en face le soleil éternel; seul l'aigle, c'est-à-dire le prédicateur, se nourrit de la contemplation de la divinité; les auditeurs ne peuvent aucunement, *nequaquam*, percevoir les secrets de la divinité? (8)

Souvent nous voulons considérer le Dieu tout-puissant dans sa nature invisible, et nous ne le pouvons pas ; alors notre âme, fatiguée par les difficultés qu'elle rencontre, revient sur elle-même. Elle cherche à se connaître, et cette connaissance lui servira comme d'échelon pour s'élever, *quantum potuerit*, « autant que cela est possible », jusqu'à la connaissance de la nature infinie de Dieu (9).

Il faut aussi regarder les anges, mais là non plus l'âme n'est pas rassasiée, elle désire voir Celui qui est au-dessus des Anges (10). Surtout il y a la sainte Humanité du Sau-

(1) t. LXXVI, col. 940-941. — (2) t. LXXV, col. 710, n. 56. — (3) t. LXXVI, col. 553, n. 53. — (4) t. LXXVI, col. 1012, n. 1. — (5) t. LXXV, col. 1000, n. 27. — (6) t. LXXVI, col. 628, n. 99. — (7) t. LXXVI, col. 214, n. 5. — (8) t. LXXVI, col. 630, n. 104. — (9) t. LXXVI, col. 989, n. 8. — (10) t. LXXVI, col. 628, n. 99.

veur. Citant un passage de l'Ecclésiaste, II, 14 : « *Sapientis oculi in capite ejus* : Les yeux du sage sont dans sa tête », saint Grégoire l'explique ainsi qu'il suit : Les yeux du sage sont dans sa tête quand il contemple les œuvres de son Rédempteur qu'il doit toujours imiter (1), ou, comme il le dit ailleurs, quand il regarde *tacita cogitatione*, « dans le secret de sa pensée », la vie du Sauveur (2). La contemplation n'est donc que le regard tranquille de l'âme. Faut-il voir une allusion à la contemplation de la Passion, dans cet endroit où le pape dit que si on ne peut percevoir les secrets de la divinité, les mystères de Dieu, on doit se rassasier du sang du Seigneur qu'on sait avoir été Crucifié (3)? Une intelligence humaine est incapable de saisir la divinité, aussi notre Rédempteur nous l'a montrée comme en passant dans les diverses phases de sa vie, dans sa naissance, dans sa mort, dans sa sépulture, dans sa Résurrection, dans son Ascension. Voilà ce qu'il faut contempler (4).

C'est bien de contemplation à acquérir ou de contemplation acquise qu'il s'agit ici, mais il y a encore autre chose, il y a ce qu'on appelle la contemplation infuse. L'homme a fait des efforts pour s'élever aussi haut que possible sur la montagne de la contemplation, mais il est des hauteurs qu'il ne lui est pas loisible de gravir, parce que la grâce ordinaire ne lui donne pas de forces suffisantes. Le Seigneur a fixé à la mer des limites qu'elle ne saurait franchir : cela signifie qu'il humilie notre cœur encore gâté par le bruit, en lui déterminant une certaine mesure de contemplation. Notre cœur désire monter plus haut, mais il ne peut aller au-delà des bornes tracées par Dieu (5).

(1) t. LXXVI, col. 139, n. 7. — (2) t. LXXVI, col. 804-805, n. 19. — (3) t. LXXVI, col. 630, n. 104. — (4) t. LXXV, col. 714, n. 63. — (5) t. LXXVI, col. 475, n. 45.

Si le Seigneur le juge à propos, il descendra sur la montagne de notre contemplation : « *Dominus in monte descendit. Mons quippe est nostra contemplatio in quam nos ascendimus,... sed in hanc Dominus descendit, quia nobis multum proficientibus parum de se aliquid nostris sensibus aperit* (1) : La montagne, en effet, c'est notre contemplation, c'est là que nous montons... Dieu y descend quand, voyant nos grands progrès, il nous découvre quelque chose de lui-même. » Il est évident que Dieu peut élever l'âme soudainement, sans que celle-ci ait rien fait pour obtenir de pareilles faveurs; c'est le cas du pécheur récemment converti dont parlait saint Grégoire ; mais à suivre le procédé ordinaire, Dieu attend que l'homme ait monté vers lui, afin de descendre vers celui qui le cherche. Alors il daigne abaisser son infinie Majesté, il s'incline vers l'âme ; l'Esprit divin la touche de son souffle (2), il la soulève (3), l'élève (4), l'emporte au-delà d'elle-même (5), la suspend (6), la ravit (7), toutes expressions employées par saint Grégoire. Dans cette âme aimée, il répand alors ses divines clartés, il lui infuse la lumière d'en haut (8), il l'éclaire, il l'illumine par le moyen du don d'intelligence (9), il lui fait entendre sa voix (10). A vrai dire, il ne parle pas, la parole est réservée pour l'éternité, alors que nous verrons Dieu face à face, comme dit saint Paul. Ici-bas la voix de Dieu se fait entendre seulement comme le bruit d'un doux zéphyr (11), comme un susurrement : susurrer, c'est parler bas, ce n'est pas exprimer une parole, c'est seulement l'imiter. Dieu en effet ne *s'insinue* pas tel qu'il

(1) t. LXXV, col. 715, n. 66. — (2) t. LXXV, col. 927, n. 13. — (3) t. LXXV, col. 831, n. 48 ; col. 875, n. 29 ; t. LXXVI, col. 101, n. 9 (etc., etc.) — (4) t. LXXV, col. 931, n. 17. — (5) t. LXXV, col. 832, n. 50. — (6) t. LXXV, col. 711, n. 57 ; col. 832, n. 50 ; col. 1002, n. 38 (etc.) — (7) t. LXXV, col. 708, n. 54 (*etc.*) — (8) t. LXXV, col. 927, n. 13 ; t. LXXVI, col. 831, n. 5 (*etc.*) — (9) t. LXXV, col. 1091, n. 20 (*etc.*) — (10) t. LXXVI, col. 948, n. 17. — (11) t. LXXV, col. 715, n. 66.

est, il ne fait que *s'indiquer* à l'âme, il ne se communique pas pleinement. Tant que nous sommes dans un corps mortel, nous ne voyons en aucune façon, *nullo modo*, la clarté de la puissance divine, telle qu'elle est en elle-même, immuable, parce que nos faibles yeux ne peuvent soutenir l'éclat éblouissant des rayons de son éternité (1). Sans doute il y a ici des degrés; il y a la mesure pleine, l'âme peut voir, mais elle ne saurait exprimer ce qu'elle a vu, son petit mode humain l'entrave comme les langes pour l'enfant, et elle ne fait que balbutier (2). Il y a aussi la mesure débordante : c'est alors une inondation de l'Esprit de Dieu, une infusion exubérante, un torrent, et l'âme est remplie plus qu'elle n'est capable de comprendre (3).

Et pourtant si débordante que soit la mesure, c'est en réalité fort peu de chose, l'âme est encore à une distance infinie de Dieu; elle ne voit que *vix parum aliquid* (4), *exiguum valde* (5), *tenuiter* (6), on pourrait dire, quasi rien. Ce n'est, à vrai dire, que le commencement de la contemplation, *sola initia* (7); le ciel ne fait en quelque sorte que s'entr'ouvrir, et c'est par des fentes, *per rimas* (8), que s'échappent quelques rayons de la Beauté infinie. A la clarté du jour on distingue les choses avec certitude, mais la nuit, on ne les aperçoit que d'une manière confuse. Contempler, c'est, à vrai dire, voir pendant la nuit. Les Saints, tant qu'ils sont encore ici-bas, voient les secrets de la nature divine sous des images en quelque sorte, parce qu'ils ne les contemplent pas encore avec évidence, tels qu'ils sont (9). Voir l'essence divine, cela est

(1) t. LXXV, col. 707, n. 52. — (2) t. LXXV, col. 715, n. 66. — (3) t. LXXV, col. 1091, n. 20. — (4) t. LXXV, col. 715, n. 66; ib., col. 711, n. 57; t. LXXVI, col. 953, n. 7, etc. — (5) t. LXXVI, col. 995, n. 17. — (6) t. LXXV, col. 715, n. 66; t. LXXVI, col. 831, n. 5, etc. — (7) t. LXXVI, col. 953, n. 8. — (8) t. LXXV, col. 707, n. 52; ib., col. 825, n. 12. — (9) t. LXXVI, col. 274, n. 39.

impossible, l'âme peut cependant admirer la puissance de Dieu (1). Lorsqu'elle est suspendue dans une contemplation sublime, si elle voit parfaitement, c'est une preuve qu'elle ne voit pas Dieu lui-même (2); c'est seulement quelque chose au-dessous de Dieu. Ainsi Jacob vit un ange, et pourtant il dit qu'il avait vu le Seigneur; c'est déjà beaucoup en effet d'être élevé au-dessus de soi, et de regarder ceux qui sont employés au service de Dieu (3). L'âme est parfois absorbée dans une joie pleine de sécurité, elle est ravie au-delà d'elle-même, elle a pour ainsi dire abandonné la vie présente, et mène une vie nouvelle; alors de la source immense et infinie de la divinité la rosée céleste se répand sur elle, et l'âme sait qu'elle est incapable de fixer son regard sur la lumière incirconscrite; elle sent la vérité, et en même temps elle voit qu'elle ne voit pas ce qu'est la vérité même (4). La raison en est aisée à saisir : que les forces de l'âme aient été augmentées et soulevées autant qu'on voudra, l'immensité de Dieu les dépassera toujours infiniment (5).

Saint Grégoire trouve une image de ce qui se passe pour l'âme arrivée à la contemplation la plus élevée de la sagesse dans une vision d'Ezéchiel. Le prophète rapporte (6) qu'il vit l'eau sortir du côté droit du temple; un ange lui fit traverser l'eau, et il eut de l'eau jusqu'aux talons, puis jusqu'aux genoux, ensuite jusqu'aux reins, enfin les eaux avaient tellement grossi qu'elles s'étaient transformées en torrent, et qu'il était impossible de le franchir. L'immensité divine soulève l'homme et l'élève bien au-dessus de lui-même, mais elle lui refuse la connaissance pleine, afin qu'il aime Dieu en le touchant, et que cependant il ne le pénètre pas en le traversant. Voir ce qu'on aime et pour-

(1) t. LXXVI, col. 947, n. 17. — (2) t. LXXV, col. 715, n. 66. — (3) t. LXXVI, col. 956, n. 14. — (4) t. LXXVI, col. 292, n. 11 ; ib., col. 956, n. 14. — (5) t. LXXV, col. 712, n. 60. — (6) Ezech. XLVII.

tant ne pas le voir parfaitement, c'est arriver au bord du torrent, toucher l'eau en quelque sorte, et ne pouvoir la franchir (1).

Les lumières que Dieu communique à l'âme dans ces visites sont admirables, mais elles durent peu; pour saint Grégoire c'est en quelque sorte une simple pause, *mora contemplationis* (2); il répète sans cesse que l'âme ne saurait demeurer longtemps au-dessus d'elle-même (3), *mens non valet diu stare in contemplatione*; ce n'est qu'en passant, et à la dérobée, qu'elle voit les choses invisibles, *raptim, quasi furtim et per transitum* (4); et il en donne deux raisons : l'Esprit porte bien l'âme sur les sommets, mais la chair, par le poids même de sa corruption, la tire en bas (5), puis il y a l'éclat éblouissant de la lumière divine qui frappe l'âme et la ramène vers elle-même (6). Cette lumière qui remplit tout, enveloppe tout; aussi l'âme, resserrée qu'elle est par son être chétif et borné, ne peut pas se dilater pour comprendre cette lumière incirconscrite qui l'entoure; alors elle retombe bien vite sur elle-même, et ayant aperçu quelques vestiges de la Vérité pour ainsi dire, elle est ramenée à son néant (7). Et saint Grégoire fait remarquer que plus une âme désire monter haut, et plus vite elle est fatiguée, et redescend des hauteurs de la contemplation (8).

Il cherche, selon son habitude, un passage de la sainte Écriture où cette durée de la contemplation serait indiquée d'une manière allégorique, et il trouve dans l'Apocalypse, VIII, 1, cette parole de saint Jean : « *Factum est silentium*

(1) t. LXXVI, col. 244, n. 50-51. — (2) t. LXXV, col. 712, n. 60. — (3) t. LXXV, col. 711, n. 57; ib., col. 938, n. 31. — (4) t. LXXVI, col. 825-6, n. 12; t. LXXV, col. 832, n. 49, 50, etc. — (5) t. LXXV, col. 711, n. 57; ib., col. 938, n. 31; t. LXXVI, col. 277, n. 43; ib., col. 825-6, n. 12. — (6) t. LXXV, col. 711, n. 58. — (7) t. LXXVI, col. 292, n. 12. — (8) t. LXXV, col. 938, n. 31.

*in cælo, quasi dimidia hora* : Il y eut dans le ciel un silence d'environ une demi-heure ». Le ciel, dit-il, c'est l'âme du juste; le silence se fait dans le ciel quand l'âme entre dans le repos de la contemplation, parce que les bruits de la terre ne se font plus entendre, et l'âme écoute au-dedans d'elle-même les secrets de Dieu. Mais ce repos ne peut être parfait ici-bas; aussi le silence ne dure pas une heure, mais une demi-heure, et encore cette demi-heure n'est-elle pas complète, ce qu'indique le mot « *quasi* ». Et en effet, à peine l'âme a-t-elle commencé à être soulevée et à être inondée de lumière, que les pensées de la terre se précipitent bruyamment, et répandent en elle les ténèbres et la confusion (1).

Les connaissances sur Dieu ont été peu de chose en réalité, l'irradiation (2) de la lumière d'en haut n'a duré que fort peu de temps, pourtant il est incontestable que cette contemplation a produit dans l'âme des effets merveilleux.

Le trait caractéristique des vrais contemplatifs, c'est l'humilité : « *hi qui verae speculatores sunt semper sensum in humilitate deprimunt, atque ad eorum mentes intelligentia contemplationis intrat, sed jactantia elationis non intrat* (3): Les vrais contemplatifs se tiennent toujours dans l'humilité; les illuminations de la contemplation pénètrent dans leur âme, mais la jactance de l'orgueil n'y a point accès. » L'humilité se trouve à la base de la contemplation, et on la retrouve au sommet, mais plus grande et plus parfaite. C'est là en effet que l'âme prend une vraie connaissance d'elle-même, c'est là qu'elle voit et l'infinie sainteté de Dieu et la malice du péché. Saint Grégoire pose en principe que moins on se connaît, et plus on est satisfait de soi; et plus

(1) t. LXXVI, col. 553, n. 53; ib., col. 957, n. 14. — (2) t. LXXV, col. 832, n. 49. — (3) t. LXXVI, col. 995, n. 18.

Dieu illumine l'âme, plus elle voit sa profonde misère (1). Plus les saints progressent dans la contemplation, et plus ils prennent conscience qu'ils ne sont rien ou presque rien (2); leurs vertus sont alors sans valeur à leurs yeux, *vilescunt*, et ils grandissent dans l'humilité dans la mesure même où ils voient l'infinie grandeur de Celui qui est au-dessus des anges (3). Souvent les hommes attachent quelque prix à leurs actions; c'est qu'ils ignorent combien est exact et sévère le jugement qu'en fera le Seigneur. Viennent-ils à être ravis dans la contemplation, alors leur sécurité présomptueuse fond aussitôt pour faire place à la crainte; il voient combien ils diffèrent de la lumière qui brille sur eux, et ils sentent combien ils sont coupables. Et plus la lumière se fait grande, mieux l'âme voit qu'elle est en désaccord avec la règle de la vérité (4). Elle aperçoit le bien qui lui manque, et le mal qui se trouve en elle (5). Des choses que jadis elle considérait comme minimes, lui paraissent maintenant comme graves et mortelles, *ut gravia ac mortifera* (6). Y a-t-il exagération ? Loin de là; l'âme voit mieux et elle voit plus exactement. Saint Grégoire explique fort bien la chose. La justice de l'homme, dit-il, si on la compare à la justice de Dieu, n'est qu'injustice. C'est dans les ténèbres qu'on voit briller une lampe; à la clarté du soleil, elle perd tout son éclat. De même, nos actions nous paraissent droites, mais si nous arrivons à connaître si peu que ce soit les réalités divines, exposés pour ainsi dire aux rayons du soleil, nous voyons le néant de nos œuvres... C'est en effet quand on voit la lumière qu'on sait ce qu'il faut penser des ténèbres... S'estimer juste, c'est se mal connaître, c'est ignorer la

(1) t. LXXVI, col. 753, n. 6. — (2) t. LXXVI, col. 87, n. 82; ib., col. 752, n. 3. — (3) t. LXXVI, col. 861, n. 17. — (4) t. LXXV, col. 707, n. 53; col. 710, n. 56. — (5) t. LXXVI, col. 276, n. 41. — (6) t. LXXVI, col. 633, n. 1.

règle de la souveraine rectitude. Il arrive souvent qu'un morceau de bois nous semble droit ; mais plaçons-le auprès d'une règle, et nous verrons aussitôt combien il est tortu. Pour l'âme il en va de même ; dans la lumière de Dieu elle voit combien elle est éloignée de la sainteté divine (1). Une conséquence de l'humilité, c'est l'égalité d'âme. Quand on goûte les choses d'en haut, on supporte avec égalité d'âme les choses de la terre, parce qu'on voit parfaitement le peu de prix de tout ce qu'on fait (2); on regarde comme presque rien tout ce qui passe, et l'on demeure tranquille au milieu des adversités de la vie présente, car plus on s'attache fortement aux joies intérieures, moins on souffre de tous les événements extérieurs. Et pour en arriver là, dit le grand pape, il suffit d'avoir une seule fois, *semel*, fixé l'œil de son cœur sur les réalités éternelles et immuables (3). Le goût du divin « la saveur intime », *sapor intimus* (4), réchauffe l'âme et l'aide à progresser (5), il lui fait concevoir un profond mépris pour les choses passagères, et il l'enflamme de désirs tout célestes (6); et ces désirs liquéfient l'âme. Plus on désire les biens du ciel, plus on se lasse de ceux de la terre, et plus on les abandonne. Dans la mesure où l'amour de Dieu brûle dans l'âme, dans la même mesure l'amour du siècle se refroidit ; et lorsque l'amour de Dieu vient à prendre pleine possession de l'âme, alors celle-ci abandonne totalement le monde (7).

Sans doute les contemplatifs ne voient que fort peu de chose des réalités éternelles, mais cet *exiguum valde*, ce quasi rien, qui ne se laisse apercevoir pour ainsi dire que par des fentes, *quasi per angustias, per rimas*, dilate l'âme

(1) t. LXXV, col. 716-717, n. 67. — (2) ib. — (3) t. LXXV, col. 939, n. 32. — (4) t. LXXVI, col. 277, n. 43 ; ib., col. 809, n. 9 ; ib., col. 956-957, n. 14. — (5) t. LXXVI, col. 956, n. 14. — (6) t. LXXV, col. 927, n. 13. — (7) t. LXXV, col. 673, n. 66 sq.

d'une manière admirable, et produit en elle un accroissement de ferveur et d'amour (1). On sait, dit saint Grégoire, qu'il est impossible d'extirper radicalement les pensées superflues et inutiles qui renaissent sans cesse, mais on doit les couper avec grand soin. C'est la lumière de la contemplation qui permet de les mieux apercevoir (2), c'est elle qui fait discerner très clairement ce qui est bien de ce qui est mal (3); elle guérit l'homme de sa cécité native et lui donne l'intelligence (4). Elle dessèche en lui la volupté de la chair; et de ce fait saint Grégoire voit une image dans ce qui arriva à Jacob. La Genèse rapporte que de son combat avec l'ange, Jacob demeura boiteux. Pour nous, dit-il, lorsque nous paraissions chercher Dieu, et tenir en même temps au monde, nous nous appuyions pour ainsi dire sur deux pieds, mais du jour où il nous fut donné de connaître la suavité de Dieu, de ce jour nous n'eûmes plus qu'une jambe valide, parce qu'il faut nécessairement que seul l'amour de Dieu se fortifie en nous quand l'amour du monde s'affaiblit (5).

La vérité contemplée fournit un aliment à l'amour (6), l'âme s'embrase, et il suit de là qu'on observe avec une plus grande perfection la vie active, c'est-à-dire la vie des bonnes œuvres. Car il faut qu'on sache bien que si le procédé régulier c'est d'aller de la vie active à la vie contemplative, il est très souvent fort utile de quitter la contemplation pour retourner à l'action. Jacob nous donne ici l'exemple : après avoir joui des embrassements de Rachel, il revient à Lia, nous montrant ainsi que nous ne devons pas abandonner complètement, *funditus*, la vie laborieuse

(1) t. LXXVI, col. 995, n. 17. — (2) t. LXXV, col. 712, n. 59. — (3) t. LXXVI, col. 711, n. 60. — (4) t. LXXV, col. 832, n. 49. — (5) t. LXXV, col. 673, n. 66 seq.; t. LXXVI, col. 955-956, n. 13. — (6) t. LXXVI, col. 826, n. 12.

des bonnes œuvres quand nous avons joui de la vision du principe, c'est-à-dire de Rachel (1).

En réalité, c'est un renouvellement de l'âme qui s'opère sous le souffle de l'Esprit de Dieu, et plus l'âme goûte ce qu'elle aime, plus elle aspire à le goûter davantage (2); sa contemplation est parfois quelque chose qui ressemble à la vision, *quasi quaedam visionis imitatio* (3). Mais ce serait se faire illusion que de croire les contemplatifs véritables à l'abri des misères humaines. La contemplation, dit le saint pape, ne réalise pas encore parfaitement la liberté de l'âme, elle ne fait que l'imiter (4). A quelque degré de vertu que l'on soit arrivé, on est toujours accablé extérieurement par l'infirmité de la chair, tant qu'on demeure sur la terre. Souvent l'âme ressent du trouble, et dans son fond intime, elle demeure profondément calme, *imperturbabilis*; elle jouit de la contemplation, et quels que soient les événements qui se produisent, rien ne la trouble (5). Les tentations sont fréquentes, et même elles fatiguent davantage l'âme qui est le plus ravie dans la contemplation (6). Il faut reconnaître qu'il y a là une disposition providentielle, empêcher l'âme de s'enorgueillir et la maintenir dans l'humilité, afin qu'il y ait en elle une certaine mesure de vertus (7). C'est une alternative perpétuelle; tantôt la tentation l'accable, pour que la contemplation ne l'élève pas, et tantôt la contemplation la ravit, afin que la tentation ne la submerge pas (8).

C'est son âme que saint Grégoire nous a révélée en parlant comme il l'a fait de la contemplation; il en avait goûté

(1) t. LXXVI, col. 955, n. 11. — (2) t. LXXVI, col. 277, n. 43. — (3) t. LXXVI, col. 292, n. 12. — (4) t. LXXVI, col. 811-812, n. 13. — (5) t. LXXVI, col. 234-235, n. 36-37. — (6) t. LXXVI, col. 980, n. 11. — (7) t. LXXVI, col. 101, n. 9. — (8) t. LXXVI, col. 980, n. 11.

les douceurs tant qu'il avait vécu dans son monastère du mont Cœlius, c'était malgré lui qu'il avait été élevé au souverain pontificat, aussi regrettait-il le calme de sa cellule où il pouvait tranquillement s'entretenir seul avec Dieu seul, et l'on comprend sans peine comment il pouvait écrire au patrice Narsès : « Quand vous m'avez décrit les douceurs de la contemplation, vous avez renouvelé ma douleur, parce que j'ai entendu ce que mon âme avait perdu, quand je suis monté malgré mon indignité au faîte des honneurs... Aussi ne m'appelez plus Noemi, c'est-à-dire belle, mais appelez-moi plutôt Marie, parce que je suis rempli d'amertume (1). »

Pour terminer cet aperçu sur la doctrine de saint Grégoire le Grand, nous ajouterons quelques mots. Ailleurs nous avons essayé d'établir un parallèle entre Clément d'Alexandrie et Cassien, et nous avons été à même de constater que chez ces deux auteurs la doctrine était la même. Il serait très intéressant de leur comparer le grand pape. Ce qui a été dit ci-dessus prouve jusqu'à l'évidence que l'accord est parfait. Chez tous les trois en effet, on retrouve la division classique de la voie purgative, de la vie illuminative, de la voie unitive. Clément parle de foi et de gnose; Cassien, de *vita actualis* et de *vita theoretica*; saint Grégoire, de *vita activa* et de *vita contemplativa*. Les mots seuls diffèrent. Si l'on cherche à quel moment précis se produit la contemplation proprement dite, c'est-à-dire la contemplation infuse, tous les trois nous répondent qu'elle ne se produit, en règle ordinaire, qu'à ce qu'on pourrait appeler « un troisième degré », lorsque l'âme a dépassé le désir d'une perfection plus haute, dit Clément, — après le troisième renoncement, écrit Cassien, — quand l'âme pratique les œuvres parfaites, reprend saint Grégoire. L'autre

(1) Lib. I, epist. 6.

sorte de contemplation, qu'on appelle active ou acquise, se produit au deuxième degré. Ajoutons encore un trait; Clément parlait d'ἀπαθεια; Cassien, d'*impeccantia*; saint Grégoire dit que l'âme devient *imperturbabilis*. On pourrait aisément poursuivre la comparaison, et toujours on verrait que, si les expressions varient, la doctrine ne varie pas.

Dom A. Ménager.

# Sermon de Tauler pour la veille de l'Epiphanie

*Accipe puerum et matrem ejus et vade in terram Israel...*, etc... (Matth., XXXI, 19, 23) (1).

1. Texte du sermon. — 2. Avertissement aux personnes qui ont abusé du sermon précédent. — 3. Archélaüs, symbole des trois sortes d'ennemis qui menacent notre vie spirituelle après notre entrée en religion. — 4. Même après la victoire, la vigilance est toujours nécessaire. — 5. On se perd à vouloir sortir des voies ordinaires avant que Dieu nous y invite. — 6. C'est dans un entier abandon à la volonté de Dieu, qu'on peut recevoir cette invitation. — 7. A quelque degré de contemplation qu'on ait été élevé, il ne faut pas cesser de craindre et de veiller à la pureté du cœur et à l'humilité. — 8. L'homme doit arriver à sa pleine maturité avant de jouir habituellement des degrés supérieurs de la contemplation.

1. Qu'on relise, qu'on prêche, qu'on médite cent fois les pages ravissantes de la sainte Écriture dans le saint évan-

(1) Voici la traduction de tout le passage de l'évangile dont ce sermon fait le commentaire : « *Hérode étant mort, l'ange du Seigneur apparut à Joseph, pendant son sommeil, en Égypte, lui disant : Prends l'enfant et sa mère et va-t'en dans la terre d'Israël, car ils sont morts ceux qui cherchaient l'âme de l'enfant. Joseph, se levant, prit l'enfant et sa mère et s'en vint dans la terre d'Israël. Mais, ayant appris qu'Archelaüs régnait en Judée à la place d'Hérode son père, il craignit d'y aller et, averti pendant son sommeil, il se retira en Galilée où il vint habiter la cité de Nazareth, afin que s'accomplît ce qu'avaient dit les prophètes : qu'il sera appelé Nazaréen.* »

gile, on y découvre toujours une nouvelle vérité que jamais personne n'avait encore trouvée.

*Prends l'enfant et la mère et retourne dans le pays d'Israël, car ils sont morts, ceux qui cherchaient la vie de l'enfant.*

2. Certaines personnes, dès que s'est éveillé le bon désir d'une nouvelle manière de vie ou de quelque chose de bien, en deviennent aussitôt présomptueuses (1). La nouveauté (2) de cette naissance les fait se jeter sur ce désir avec un zèle pressé de le réaliser, avant même de savoir et de considérer si leur nature en est capable ou si la grâce qu'elles ont reçue est assez grande pour leur permettre d'aller jusqu'au bout d'une telle œuvre. L'homme, avant de s'adonner à n'importe quelle pratique (3), devrait en considérer l'aboutissant; il devrait se réfugier en Dieu, jeter en lui et sur lui la primeur de son élévation d'âme. Mais ces personnes veulent de suite courir et commencer nombre de nouvelles pratiques. Cette présomption en perd beaucoup, parce qu'elles bâtissent sur leur propre convenance.

3. Quand Joseph était en exil avec l'enfant et la mère, il apprit de l'ange, pendant son sommeil, qu'Hérode était

(1) Ce début de sermon nous laisse deviner que, sous l'impression du sermon précédent, quelques-unes des religieuses auxquelles il était adressé s'étaient livrées à tort et à travers à de multiples et violents exercices de recueillement intérieur, sans en recueillir les grâces de vision qu'elles attendaient. Elles s'étaient sans doute plaintes de cet insuccès. Le présent sermon est une réponse à ces plaintes et un complément du premier. (Voir ce sermon précédent dans *Vie Spirituelle*, t. I, p. 205).

(2) Au lieu de *innekeit, intimité*, il faut lire, dans le texte allemand, avec le Cod. Gandav. 960, *iuncheit, la nouveauté*. Cette correction textuelle et les suivantes sont de M. A.-L. Corin, professeur de littérature allemande à l'Université de Liège, qui revise notre traduction.

(3) Il s'agit évidemment de pratiques d'ascèse ou de dévotion.

mort; mais, ayant entendu dire qu'Archelaüs son fils régnait dans le pays, il n'en continua pas moins d'avoir grande crainte que l'enfant ne fût tué. L'Hérode qui poursuivait l'enfant et voulait le tuer, c'est le monde qui, sans aucun doute, tue l'enfant, le monde qu'il faut nécessairement fuir et qu'on doit fuir, si toutefois on veut sauver l'enfant. Mais une fois qu'on a fui extérieurement le monde dans des ermitages ou dans des cloîtres, Archelaüs se lève et règne. Il y a encore tout un monde en toi, un monde dont tu ne triompheras jamais sans qu'interviennent une longue pratique, beaucoup d'application et le secours de Dieu, car ce sont des ennemis nombreux, forts et acharnés que tu as à vaincre en toi et qu'on ne parvient jamais, pour ainsi dire, à dompter.

Le monde t'attaque par l'orgueil de l'esprit : tu veux être vu, considéré, exalté; tu veux plaire par tes vêtements, ta conduite, tes entretiens élevés, tes manières, ta sagesse, tes amis, ta famille, ton bien, ton honneur ou par quelqu'autre chose de ce genre.

Le second ennemi : c'est ta propre chair qui te combat avec l'impureté spirituelle et corporelle (1), en sorte que tous ceux-là sont dans le péché, qui placent leur jouissance dans la sensibilité de quelque manière que ce soit. Que chacun observe donc avec soin par où ce péché l'atteint, dans tous ses sens ou dans les choses sensibles

(1) Les mots *et corporelle* ne sont pas dans le texte de l'édition Veller; nous les ajoutons d'après l'édition de Cologne. C'est qu'en effet l'omission du mot *corporelle* nous paraît venir d'une faute de copiste. Sans ce mot, tous les péchés énumérés dans le reste du paragraphe étant mis au compte de l'impureté spirituelle, il s'ensuivrait que l'impureté corporelle, qu'on met en parallèle, serait l'impureté purement matérielle qui nous causerait dommage et maladie, si nous ne nous en débarrassions point par l'hygiène des soins de propreté.

Si, au contraire, on distingue dès le début les deux impuretés,

qui le souillent. Qu'il se garde aussi de l'amour de n'importe quelle créature, nourri volontairement jour et nuit dans le cœur ; car de même que la nature corporelle entraîne la matière du corps dans son impureté, ainsi l'impureté intérieure entraîne en vérité l'esprit, et autant l'esprit est plus noble que la chair, autant son impureté est plus dommageable que celle du corps.

Le troisième ennemi est celui qui t'attaque en t'inspirant la méchanceté, des pensées amères, des soupçons, des jugements malveillants, de la haine et de la vengeance. « Voici ce qu'on m'a fait, ce qu'on m'a dit », et tu prends alors un visage sévère, des manières rudes, un langage dur; tu veux payer de retour en paroles et en actes celui qui t'a offensé. Tout cela, c'est la semence de l'Ennemi et son œuvre sans aucun doute.

Veux-tu devenir de plus en plus cher à Dieu? tu dois renoncer complètement à de tels procédés, car cela c'est bien Archelaüs, le méchant. Crains et prends garde, en vérité il veut te tuer l'enfant.

4. Joseph s'informa avec soin s'il n'y avait plus personne qui voulût tuer l'enfant. C'est ainsi en vérité qu'après avoir vaincu les ennemis précités, tu dois savoir qu'il y a encore cependant mille filets à rompre et que personne ne connaît, si ce n'est celui qui s'est tourné vers lui-même et en lui-même. Ce nom de Joseph (1) ne signifie rien autre chose qu'une croissance intense en la vie de dévotion et

comme étant toutes les deux, sources de péché, le parallèle s'établit entre l'impureté corporelle des fautes grossières de luxure consommée et l'impureté spirituelle du désordre des affections du cœur, sans faute charnelle. C'est le sens très clairement donné par l'édition de Cologne, et il nous semble préférable.

(1) Le mot *Joseph*, d'après le dictionnaire étymologique des mots hébreux dont se servait Tauler, signifie : *augmentum Domini*, augmentation du Seigneur — de la vie divine en nous.

dans l'application à progresser (1). En vérité, c'est ainsi qu'on garde bien l'enfant et aussi la mère.

5. C'est par l'ange que Joseph fut averti et rappelé au pays d'Israël. Israël signifie « terre de vision » (2). Voici où s'égarent beaucoup de personnes de haute spiritualité (3) : elles veulent, d'elles-mêmes, rompre violemment les multiples mailles du filet, avant que Dieu les en dégage, avant que l'ange les en fasse sortir ou les avertisse ; et cela les fait tomber en de redoutables erreurs. Elles veulent, avant que Dieu les délivre, se délivrer elles-mêmes par la subtilité de leur propre raison, et, avec de grands mots, contempler et dire des choses sublimes au sujet de la Trinité. Quelle misère et quelles erreurs sont sorties de là et en sortent encore tous les jours ! c'est une désolation pour ceux qui le savent (4). Ces gens ne veulent pas prendre en patience les filets qui les emprisonnent dans les ténèbres d'Égypte (Égypte veut dire ténèbres). C'est cependant une vérité connue : aucune des créatures que Dieu a jamais faites ne peut te mettre au large, ni même t'aider à sortir. Dieu seul le peut. Cours, cherche, bats les chemins du monde entier, tu ne trouveras ce secours en personne qu'en Dieu seul. Notre-Seigneur veut-il prendre un instrument, un ange ou un homme, pour faire, cette œuvre ? il le peut ; mais c'est Lui qui doit le faire et personne d'autre.

(1) Lire dans le texte allemand : *wahstum* au lieu de *vaste stan*, et *emsig* au lieu de *einzig*.

(2) Toutes les étymologies sur lesquelles Tauler appuie ses explications allégoriques des noms bibliques sont empruntées à un dictionnaires d'étymologies des noms propres de la bible, qui était d'usage courant au moyen-âge et que nous avons encore dans certaines éditions latines de nos bibles modernes. Ces étymologies ne sont pas toutes exactes, mais cela importe peu à la valeur de la leçon morale dont ces allégories sont l'illustration.

(3) *Manig ewig mensche*, littéralement, *beaucoup d'hommes d'éternité*.

(4) L'illuminisme des Béghards et autres faux mystiques du moyen-âge a donné fort à faire à l'Église, au temps de Tauler.

C'est pourquoi cherche ce secours à l'intérieur, dans le fond; cesse tes courses au dehors, tes recherches au dehors; abandonne-toi, soumets-toi et demeure là dans la terre d'Égypte, dans la brume (1), jusqu'à ce que tu aies été invité par l'ange à en sortir.

6. C'est pendant le sommeil que Joseph fut averti. Celui qui dort ne pèche pas, même s'il vient parfois une mauvaise pensée, à moins qu'on n'y ait donné occasion auparavant. Ainsi l'homme doit-il être dans un vrai sommeil vis-à-vis du monde extérieur, de toutes les souffrances et tentations qui peuvent tomber sur lui. Il ne doit rien faire que se courber humblement, dans une résignation abandonnée, se livrer comme un endormi et ne se soucier de rien (2). Livre-toi et supporte ton mal, tu ne peux pas mieux en être délivré, et demeure sans péché. C'est dans le sommeil, c'est seulement dans le véritable abandon, dans la vraie passivité, que tu recevras l'invitation ainsi qu'il en advint pour Joseph.

Gardiens comme Joseph, voilà ce que devraient être pour tous les hommes, tant qu'ils sont jeunes, les prélats de la sainte Église : papes et évêques, abbés, prieurs et prieures et aussi tout confesseur. Chaque supérieur doit garder ses subordonnés, dans la mesure où cela leur est

(1) Dans la brume des voies ordinaires de la foi.

(2) L'homme doit ne se soucier de rien après qu'obéissant à la loi de Dieu il a fait tout ce qui était en son pouvoir pour repousser un mal contre lequel il a le devoir de lutter. Tauler ne le dit pas à chaque paragraphe, mais il dit assez souvent que sa résignation inclut une obéissance totale à la loi de Dieu, pour qu'il puisse laisser au bon sens de ses auditeurs le soin de comprendre son enseignement qui n'est que le développement de la parole du Christ : *Nolite solliciti esse*, et du proverbe très chrétien qui l'exprime si bien : « Fais ce que dois, advienne que pourra ». Plus de souci de ce qui peut nous arriver quand, de notre côté, nous avons fait tout notre devoir, et surtout pas de récrimination contre la divine Providence.

(3) Le supérieur doit donc observer une certaine discrétion dans la vigilance à exercer sur ses inférieurs.

utile (1). Or nous avons beaucoup de gardiens et de supérieurs. J'ai un prieur, un provincial, un maître général, un pape, un évêque, qui sont tous au-dessus de moi; supposé que tous me veuillent du mal, à ce point qu'ils deviennent des loups et veuillent me déchirer; alors, en homme vraiment résigné, je me soumettrais et m'abandonnerais humblement. Veulent-ils me faire du bien, être bons envers moi? je dois l'accepter; veulent-ils me déchirer? même s'ils étaient cent fois plus nombreux, je dois le supporter et me laisser faire (2).

7. Joseph continua de craindre bien que l'ange lui eût dit qu'ils étaient morts, ceux qui cherchaient l'âme de l'enfant, et même alors il eut grand soin de demander qui régnait dans le pays. Voilà l'erreur des gens dont nous avons parlé; ils veulent perdre toute crainte. Tu ne dois jamais te mettre au-dessus de toute crainte, tant que tu vis sur cette terre. « *Timor sanctus permanet in sæculum sæculi, la sainte crainte doit demeurer éternellement* » (Ps. XVIII, 10). Même si l'ange te rassurait comme Joseph, tu devrais encore craindre et rechercher avec soin qui règne en toi, si Archelaüs ne commande pas encore quelque part.

*Joseph prit la mère et l'enfant.* L'enfant symbolise une pureté sans tache. L'homme doit avoir son cœur purifié de tout amour des créatures (3); de plus il doit être petit,

(1) Le supérieur doit donc observer une certaine discrétion dans la vigilance à exercer sur ses inférieurs.

(2) Le support patient et amoureux des supérieurs indiscrets, maladroits ou même parfois hostiles, est donc la condition du progrès dans les voies de la perfection. Cette disposition adoucit d'ailleurs considérablement les heurts, et l'humilité qu'elle suppose empêche les inférieurs de se considérer trop vite comme des incompris et d'attribuer à l'hostilité ou à l'inintelligence de leurs supérieurs une opposition qui vient de leurs propres défauts.

(3) De tout amour se terminant aux créatures aimées pour elles-

dans une humble soumission. La mère signifie le véritable amour de Dieu, car l'amour est mère de l'humilité pure, de l'abaissement de soi-même, dans la soumission à la volonté de Dieu, en grande simplicité (1).

8. Tant que l'homme est jeune, il ne doit pas s'en aller, à volonté, dans la terre de vision. Il peut bien venir y prendre un moment de relâche et retourner en Égypte, mais qu'il demeure en Égypte (2) tant qu'il est encore jeune et qu'il n'a pas atteint sa pleine croissance, par les armes de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Notre-Seigneur nous a si bien enseigné toutes choses par sa vie, que si nous ne pouvions avoir la parole de Dieu, nous trouverions tout dans sa vie. Or Jésus, venu à Jérusalem à l'âge de douze ans, n'y est pas demeuré, il en est reparti, car il n'avait pas encore achevé de grandir. Il s'en tint donc éloigné jusqu'à ce qu'il fut devenu homme fait. Alors, quand il eut atteint ses trente ans, il vint chaque jour à Jérusalem. Il y grondait, il y réprimandait, y reprochait aux Juifs leurs fautes, leur affirmait en maître la vérité. Il prêchait, enseignait, demeurait dans le pays, s'y comportait en toute liberté et maîtrise de ses actes, partout où il voulait, à Capharnaüm, en Galilée, à Nazareth et dans tout le pays de Juda. Il y agissait en maître et y accomplissait des miracles et des prodiges.

C'est ainsi que l'homme devrait faire : il ne doit pas vouloir s'établir à demeure dans les nobles régions, à demeure

mêmes, en dehors de l'inspiration de la charité. Il est, par contre, un amour des créatures qui grandit avec l'amour de Dieu, pour qui et en qui nous devons aimer tout ce que nous aimons.

(1) Dans la mesure où grandit la charité, grandit aussi la connaissance que nous avons de Dieu. Mais cette connaissance toujours grandissante des perfections divines nous donne un profond sentiment de notre néant et de notre misère, la véritable humilité.

(2) Qu'il demeure habituellement dans les voies communes de la foi et de la simple ascèse et dans le labeur de l'oraison ordinaire.

dans la noblesse (1); il ne peut qu'y faire des incursions et se retirer de nouveau tant qu'il n'a pas achevé de grandir, tant qu'il est encore jeune et imparfait. Mais dès qu'il est arrivé à la perfection et à la virilité, il peut venir dans le pays de Juda. Juda signifie « confession de Dieu » (louange de Dieu). A Jérusalem, dans la vraie paix, tu peux alors enseigner, réprimander. Tu peux te rendre en Galilée, qui veut dire « passage ». Ici l'on est au-dessus de toutes choses, on a tout traversé et on arrive alors à Nazareth, « *la vraie floraison* », le pays où éclosent des fleurs de la vie éternelle, où l'on est certain de trouver un véritable et sûr avant-goût de la vie éternelle, où il y a pleine sécurité, paix inexprimable, joie et repos, où ne parviennent que les abandonnés, les résignés, ceux qui se soumettent jusqu'à ce que Dieu les dégage et qui ne cherchent pas à se libérer eux-mêmes par la violence. Voilà ceux qui arrivent à cette paix, à cette fleur, à Nazareth, et y trouvent ce qui fera leur éternelle joie.

Que ce soit là notre partage à tous, et qu'en cela nous aide notre tout aimable Dieu! Ainsi soit-il.

(1) Dans la noble indépendance de l'intention mystique vis-à-vis des images sensibles et des idées de notre connaissance naturelle, indépendance qui cesse d'ailleurs aussitôt que nous voulons analyser et exprimer nos impressions.

# LES IDÉES ET LES ŒUVRES

## Les Études Ecclésiastiques et la Piété

(3e ARTICLE) (1)

### *Paresse intellectuelle et Vie spirituelle*

Toute vertu morale a pour objet de faire trouver et garder, entre deux vices extrêmes, le juste milieu que commande la raison. La vertu de *studiosité* nous fait garder le milieu entre la *curiosité* et la *paresse*, entre la passion déréglée de savoir et le dégoût de toute étude, entre la recherche avide et intempérante de la science et la peur de l'effort qui nous fait fuir et abandonner tout labeur, entre l'*omnivorisme* et le *manque d'appétit* intellectuel.

Nous avons étudié précédemment (*Vie Spirituelle*, août, p. 563-576) le premier de ces dérèglements et montré sous quelles formes diverses la curiosité peut se rencontrer, en particulier dans les études ecclésiastiques. Nous connaissons ainsi la studiosité dans sa fonction première qui est de réprimer, en la réglant, la passion de savoir. Considérée sous cet aspect, qui lui est plus essentiel, la studiosité est une des espèces de la *modestie* (2) et doit être comptée parmi les annexes de la tempérance.

(1) Voir *Vie Spirituelle*, janvier et août 1923.

(2) D'après l'enseignement de saint Thomas, la *modestie* a pour objet la modération des passions du désir dans l'ordre des choses où la résistance à leurs entraînements ne présente pas les difficultés spéciales dont la tempérance, au sens strict du mot, doit nous faire triompher : « *Temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias tactus... Necesse est quod sit quaedam virtus moderativa in aliis mediocribus in quibus non est ita difficile moderari et haec virtus vocatur modestia et adjungitur*

Nous avons à parler maintenant du défaut opposé : *la paresse*. Nous préciserons ainsi la fonction secondaire et accidentelle de la studiosité, — celle d'où lui vient son nom — qui est de nous appliquer fortement à l'étude, en nous empêchant de céder aux répugnances qu'elle inspire à cause des efforts qu'elle demande. A ce point de vue la studiosité s'assimile à la force (1).

*
* *

La paresse vulgaire — on pourrait l'appeler la paresse animale, l'homme n'y étant exposé que parce qu'il a un corps, *ex parte naturae corporalis*, et que, chez lui, l'activité des puissances sensibles est une condition nécessaire de l'exercice des facultés spirituelles —, la paresse pure et simple n'existe guère et, même espérons-le, n'existe pas du tout dans les séminaires ou noviciats. Elle y est d'ailleurs à peu près impossible, si l'enseignement des sciences sacrées y est organisé comme il convient, et si, comme il doit l'être, le travail des élèves est contrôlé. La paresse crasse ne peut se dissimuler, et il est trop clair qu'on ne peut garder, dans une maison d'études préparatoires au sacerdoce, un clerc ou novice qui refuserait persévéramment de travailler, pour cette belle raison que le travail lui coûte. Il doit se corriger, en devenant laborieux, ou partir.

*temperantiae sicut principali* » (II$^a$ II$^{ae}$, q. 160, a. 1.) L'humilité, la studiosité, la modestie dans les paroles et dans les actes, dans les vêtements, sont autant *d'espèces* de *modestie*. Cf. q. 161, Préambule.

(1) Tout cela et plus encore, saint Thomas l'exprime parfaitement dans un de ces textes denses qu'on ne peut citer qu'en latin : « Quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio. Quia ex parte animae inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut homo laudabiliter hujusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit : et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus hujus virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas. Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hoc virtute per accidens, quasi removendo prohibens. »

Quel espoir, en effet, pourrait-on fonder sur la vertu d'un jeune homme qui n'aurait pas eu le courage d'étudier, et quel fruit attendre du ministère d'un ignorant, dont l'ignorance serait coupable, puisqu'il n'aurait pas fait ce qu'il devait et pouvait faire pour en sortir ? La tolérance, par les maîtres, de cette paresse chez leurs élèves, serait une coupable complaisance. C'est un cas « *monstrueux* » dont il est inutile de parler ici.

Mais, si la paresse invétérée ne se trouve pas ou n'est pas soufferte dans les Séminaires, une certaine nonchalance, un certain manque d'application, une paresse au moins partielle sont possibles : en particulier à cause des difficultés spéciales que plusieurs, qui pourtant ne manquent pas de bonne volonté, rencontrent dans leurs études. En outre, des études mal conçues ou mal organisées peuvent, ayant été reconnues inutiles, ou au moins peu fructueuses, faire perdre à plusieurs le goût de tout travail intellectuel sérieux. Enfin on est exposé à la paresse, par une erreur de l'esprit sur la valeur et l'importance spirituelle et apostolique de la science sacrée, et du labeur par lequel on l'acquiert. De bonne foi, d'ailleurs, on peut colorer de prétextes pieux l'abandon de l'étude, parce qu'on méprise indiscrètement la science sous couvert de vie intérieure, ou de zèle apostolique.

Autant de formes atténuées ou subtiles de paresse qu'il importe d'analyser et dont il faut indiquer les remèdes préventifs ou curatifs. La troisième forme nous amènera à une brève défense de la valeur de la science pour la vie intérieure elle-même et pour l'apostolat. Cette importance a été supposée dès le début de ces articles, mais il faut l'établir comme on défend en métaphysique des principes dont l'universelle et absolue nécessité, naturellement perçue par le sens commun, a été spontanément admise dès le commencement de la logique et auxquels, à chaque instant, on a dû recourir.

***

A certains élèves — dont l'esprit est moins ouvert, mais qui présentent pourtant des qualités solides, permettant d'espérer qu'ils feront de bons prêtres — la continuité, pendant six ans, du labeur intellectuel, coûte parfois des efforts en quelque sorte héroïques. Dans certains séminaires de province, surtout

parmi les clercs qui y sont venus tard et après s'être engagés dans des professions n'exigeant que peu ou point d'études, il en est qui s'effrayent de la tâche, la regardent comme absolument au-dessus de leurs forces, tandis que leurs confrères plus jeunes ou mieux doués se mettent au travail avec ardeur et apparemment sans peine. Rebelles à l'abstraction métaphysique, où l'esprit plus prompt et délié de leurs condisciples se complaît, les séminaristes dont nous parlons se persuadent que la philosophie et la théologie sont des sciences essentiellement impénétrables, au moins pour eux, et qui leur resteront inexorablement étrangères, et ils ne tardent pas à déclarer, après quelques essais infructueux, qu'ils n'y entendront jamais rien, et, qu'à s'y entêter, ils perdraient leur temps. Lorsque, par extraordinaire, il comprenent, ils n'osent pas croire à leur bonheur et s'imaginent que l'exposé, dont ils entendent les termes et le sens, recèle quelque obscur mystère dont ils n'ont pas la clef. On les voit alors, parfois, aux examens, sous l'empire de cette idée, se troubler au point de ne pas même oser donner, quand, de la façon la moins insidieuse, on leur pose les questions les plus élémentaires les réponses de sens commun ou de catéchisme qu'ils savent parfaitement et qui, dans l'espèce, suffiraient —. Ils ne pensent pas qu'il puisse y avoir rien de simple et de facile en philosophie ou en théologie. Pour un peu, ils accepteraient, comme définition de la métaphysique, la boutade : la métaphysique commence au moment précis où l'on ne s'entend plus. On conçoit que ces clercs soient tentés fortement de paresse intellectuelle, au moins en ce qui concerne les plus importantes, qui sont aussi les plus difficiles, de leurs études. De fait, on les voit s'ingénier à trouver des raisons de négliger précisément celles qui leur sont le plus indispensables.

Éducateurs, il n'est pas douteux que nous ayons, vis-à-vis d'eux, le délicat devoir de leur faciliter un labeur qui leur coûte tant et risque de les décourager. Nous le ferons en prenant d'eux un soin plus attentif, en leur donnant, quand c'est possible, des explications particulières adaptées à leurs besoins. Ils n'ont parfois absolument rien compris aux exposés entendus en classe. Si on reprend devant eux, pour eux seuls, sous une forme familière, avec de nouveaux exemples : « tanquam parvulis... lac vobis potum dedi, non escam » (I Cor., III, 1), il n'est pas rare qu'ils saisissent parfaitement,

même si une certaine gaucherie de langue ne leur permet pas actuellement de se rendre compte d'une doctrine qu'ils conçoivent intérieurement et qu'ils sauront plus tard utiliser. La tâche de les défendre ainsi contre une redoutable tentation de paresse peut paraître longtemps ingrate, sinon tout à fait vaine. C'est nous, à notre tour, qui sommes tentés de manquer de patience et de persévérance, mais si on se rappelle que d'un séminariste, même peu doué, la grâce divine peut faire un Curé d'Ars, comment hésiter à prolonger des efforts qui peuvent à la longue être si féconds, si salutaires aux âmes, si glorieux à Dieu? Les *Curés d'Ars* sont rares, mais nous connaissons, plusieurs de nos confrères connaissent, des élèves qui, pendant des mois, se désolèrent de leurs difficultés, furent violemment tentés de tout abandonner, et qui suivent maintenant très convenablement leurs cours de théologie. Tel d'entre eux, dont les années de philosophie furent particulièrement pénibles, a pris goût à l'étude directe et personnelle de saint Thomas d'Aquin et lit avec délices et profit, tous les jours, la *Somme théologique*, dont il a, par une prière humble et persévérante, demandé l'intelligence au Docteur angélique lui-même. Ainsi rencontre-t-on, moins rarement qu'on n'eût pensé, d'humbles répliques des faveurs accordées par exemple à un saint Joseph de Cupertino, à un François Suarez. Rien n'est efficace, pour obtenir l'intelligence des sciences sacrées, comme une prière fervente et confiante, quand elle s'accompagne d'un labeur très consciencieux et d'efforts très patients du maître et des élèves.

* * *

Les élèves mieux doués, pour qui l'étude, loin d'être pénible, constitue plutôt une véritable et très noble délectation, sont moins directement exposés aux tentations de la paresse. Ils n'en sont pas, pour autant, absolument préservés. Des cours faits d'une façon insuffisamment sérieuse ou profonde, où leurs exigences intellectuelles sont mal satisfaites, où l'âme tout entière n'est pas prise, où leur amour et leur besoin de vérité ne trouvent pas un aliment substantiel, risquent de les induire à juger de la science en elle-même par la science telle qu'elle leur est présentée, à négliger, par suite, une étude qui ne leur semble pas assez enrichissante, à reporter leur désir de savoir sur des objets plus attrayants, et à tomber ainsi dans une

paresse partielle. Ces jeunes gens se livrent alors à des lectures fantaisistes, comptant sur leur facilité pour préparer hâtivement des examens où on ne saurait bonnement exiger d'eux plus qu'on ne leur a donné.

De même, une conception vicieuse du programme des études présente pour les étudiants des dangers, sinon prochains, du moins réels.

Exemple : Il y a quelque vingt ans, sous l'étonnant prétexte, « qu'involontairement, mais incontestablement le Moyen-Age a peu fait pour maintenir à l'Écriture sa primordiale importance (1) » : on imposa aux jeunes clercs de certains diocèses des programmes d'études tout nouveaux, sans attaches traditionnelles, conçus presque uniquement en fonction des controverses suscitées par la critique rationaliste des Livres saints ou des origines chrétiennes (2).

(1) L'étude de la Sainte Écriture a-t-elle jamais eu plus d'importance dans l'enseignement théologique qu'au Moyen-Age ? Le professeur de théologie commençait par expliquer rapidement la Bible, et terminait sa carrière par l'explication plus profonde des Livres saints. Il était appelé : *doctor in sacra pagina*. Qu'on se rappelle l'œuvre exégétique de tous nos grands docteurs : d'un saint Thomas par exemple. La théologie étant un exposé synthétique et rationnellement ordonné des vérités révélées principalement exprimées dans l'Écriture, les termes *Sacra scriptura* ou *Sacra doctrina* étaient pratiquement considérés comme synonymes. On commettait, il y a vingt ans, de la meilleure foi du monde, beaucoup d'injustices à l'égard du Moyen-Age. Il semble cependant qu'on aurait pu et dû les éviter. Il eût suffi, pour le cas présent, de ne pas oublier que dans l'Encyclique : *Providentissimus*, où il traite précisément de l'étude des saints livres, Léon XIII, exprimant le souhait que la Sainte Écriture inspirât vraiment tout l'enseignement théologique et en fût l'âme, constatait que cette pensée avait été, à toutes les époques, celle des Pères et de tous les grands théologiens, et que leurs œuvres réalisaient son vœu : « *Illud autem maxime optabile est et necessarium ut ejusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam ejusque prope sit anima ; ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt.*

(2) C'était là une erreur de tactique, car la lutte, entre la pensée catholique et les doctrines qui lui sont ennemies, est beaucoup moins sur le terrain de l'exégèse que sur celui de la philosophie. Il est surabondamment démontré que la « critique » des protestants libéraux ou des rationalistes est commandée par leur conception du monde, et non celle-ci par celle-là.

C'est d'ailleurs toujours une conception au moins étriquée des

Avec leur désir impatient d'apprendre et de servir l'Église par la science, le goût naturel de tout ce qui est nouveau, les séminaristes s'acharnèrent à des études exégétiques ou historiques presque exclusives, apprirent les langues orientales pour lire dans leur texte original les saints Livres, les langues vivantes pour se mettre en état de dépouiller l'énorme littérature biblique d'outre-Manche ou d'outre-Rhin (1), pâlirent sur

études ecclésiastiques que de les ordonner principalement et avant tout à la lutte contre l'erreur. La fonction apologétique de la théologie ne doit pas être négligée, mais elle n'est pas la première, ni la plus importante. Elle n'est, d'ailleurs, jamais mieux remplie que par ceux qui ont le mieux approfondi la vérité, dans la paix, sans préoccupations polémiques directes. La meilleure défense de nos dogmes est celle qui résulte de leur exposé le plus lumineux. *Valet per se ipsam* (Sapientia Christiana) *ad depellendos errores probe percepta*, dit Léon XIII. Nous reviendrons sur cette idée que nous indiquons seulement en passant. On la trouvera admirablement et éloquemment développée dans le livre déjà ancien de J.-B. Aubry : *Essai sur la méthode des Études ecclésiastiques en France*. Nous ne signerions pas à l'aveugle toutes les pages de ce livre, mais nous nous étonnons de la condamnation sommaire portée sur lui par M. Guibert, qui écrit, dans la préface de sa précieuse *Contribution à l'éducation des clercs* : « Je ne fait qu'indiquer *Aubry... Essai...* Ouvrage inspiré par une manie réformatrice aussi contestable que radicale ». Ce qui est certain, c'est que l'ouvrage est dominé par une haute idée de la théologie — celle-là même, croyons-nous, qu'on retrouve dans les documents pontificaux — et par une horreur très louable de la *médiocrité*. Et ce sont là, semble-t-il, choses assez rares et assez nobles pour mériter de retenir l'attention. Nous aurons plusieurs occasions de citer ce livre puissant et suggestif.

(1) Car il était entendu que le Moyen-Age catholique, « étranger au texte original de la Bible, hébreu ou même grec, ne pouvait s'exercer utilement à en rechercher à fond le sens littéral ». Il est vrai, comme nous en avertit, dans son prologue, le traducteur de l'Ecclésiastique, que « les termes hébreux n'ont pas la même force dans une autre langue » et que « la loi, les prophètes et les autres livres sacrés n'offrent pas moins de différences (que l'Ecclésiastique), quand on compare la version et l'original ». La connaissance des langues anciennes et les ressources de la philologie sont donc d'une souveraine utilité pour l'intelligence du texte sacré. L'exégèse catholique peut et doit les apprécier à leur juste valeur qui est grande, mais, outre que l'ignorance du « grec biblique » et de l'hébreu était moins générale qu'on se plaît à le croire parfois, il est juste de remarquer que les exégètes catholiques, travaillant dans le sein et

des questions d'introduction aux Livres saints (authenticité, destinataires, etc...), discutèrent à perte de vue, parfois sans avoir lu en entier le texte même du livre, sur des problèmes de critique interne, etc... Leur cours de théologie consistait presque uniquement, selon l'usage que réprouve Pie XI, « à parcourir en d'érudites dissertations la liste des dogmes et hérésies (1) » ; on ne leur avait donné au préalable que des notions sommaires de philosophie, insuffisantes pour aborder utilement la lecture des grands théologiens scolastiques et acquérir à leur école cette intelligence profonde des mystères de la foi et de leurs harmonies que donne, à défaut de contemplation mystique, à laquelle, d'ailleurs, elle est plutôt une disposition qu'un obstacle, la théologie spéculative. De cette théologie spéculative on ne laissait pas de parler avec respect — l'Église la recommande avec tant d'insistance! — mais on était plus préoccupé de décrier la scolastique décadente, avec ses questions subtiles, oiseuses ou insolubles, que de célébrer la fécondité et la puissance de la scolastique à son apogée, et, pratiquement, on discréditait toute scolastique comme démodée et stérile ou à peu près. La méthode des études ecclésiastiques tendait ainsi à devenir purement historique, ce qui était la suppression de la théologie proprement dite, car « passer en revue, par ordre chronologique les dogmes de la foi et les erreurs opposées, c'est faire de l'histoire ecclésiastique et non de la théologie (2) ».

Rien d'aussi peu formateur que ces études, qui, pour être ainsi poursuivies, supposent une formation préalable, mais ne la constituent pas.

Sèches, sans grande saveur, fort peu nourrissantes pour la

sous la garde de l'Église, interprète divinement autorisée du texte sacré, possèdent, de ce seul fait, une lumière autrement précieuse que les philologues hétérodoxes, réduits aux seules ressources d'une science, qui n'est qu'un instrument, dont il n'est que trop facile de se servir mal en le faussant. L'étude des travaux de philologie hérétiques et rationalistes ne doit être faite dans l'Église que par des hommes théologiquement bien *formés*, qui seuls seront à même de les utiliser sans danger. Il est très imprudent d'en entreprendre l'étude sans cette formation. Cela est aussi sûr à priori que clairement démontré par de cruelles expériences.

(1) *Officiorum omnium.*

(2) Ibid.

vie de la prière, elles n'étaient que d'un mince profit et présentaient d'autre part de réels dangers par le contact direct ou indirect, mais constant, avec des auteurs hétérodoxes. Absorbantes, demandant de longs efforts, généralement peu utilisables dans le ministère pastoral, à la différence de celles qui font entrer réellement, quoique d'une manière encore humaine, dans l'intelligence des mystères auxquelles la foi infuse nous fait adhérer, ces études ne tardaient pas à lasser un grand nombre de clercs ou de jeunes prêtres. Plusieurs, certes, découvraient, à côté de ces recherches érudites d'histoire et d'exégèse, la théologie proprement dite et s'y appliquaient avec ardeur. Mais d'autres, s'imaginant de bonne foi que la science ecclésiastique consistait uniquement dans ce qu'on leur enseignait, détournés de chercher ailleurs, car on leur disait parfois qu'ils perdraient leur temps dans l'étude de la théologie scolastique — nous n'inventons et n'exagérons rien —, fatigués d'un labeur décevant et effrayés par l'immensité de recherches pour lesquelles ils prévoyaient qu'ils n'auraient pas de loisirs, abandonnaient ces études, dès la sortie du séminaire, sans les remplacer par d'autres plus fructueuses auxquelles ils n'étaient pas initiés et dont ils ne soupçonnaient ni la valeur ni le charme.

Bientôt, ils délaissaient toute étude sérieuse, et c'est ainsi que, par un long détour, après s'être assidûment appliqués à des travaux qui constituaient pour eux une véritable curiosité, d'ailleurs non coupable, puisqu'on les avait choisis pour eux, et qu'on les leur imposait, des jeunes gens intelligents, naturellement laborieux, retombaient, désabusés et désenchantés, dans la paresse intellectuelle. Saint Thomas nous avait avertis que la curiosité était parfois le chemin détourné par où elle s'insinuait.

* * *

Pour étudier avec constance, malgré les difficultés qu'on rencontre souvent et le dégoût qu'on éprouve parfois dans le travail, un véritable effort ascétique s'impose à tous les étudiants. Cet effort nécessaire varie beaucoup suivant les sujets. Il peut être extrêmement pénible pour certains et relativement facile à d'autres. Mais personne ne peut faire à la place de personne celui qui s'impose à chacun, pour triompher des tentations d'abandonner l'étude que tous connaissent, un jour ou l'autre.

N'y aurait-il pas, cependant, un moyen pédagogique de réduire, dans une large mesure, ces dangers prochains ou éloignés de paresse ou de nonchalance intellectuelle? Et s'il existe, quel est-il? C'est, il nous semble, de mettre les jeunes élèves aussi tôt et aussi universellement que possible à l'étude personnelle d'une œuvre assez limpide et lumineuse, pour que les plus humbles esprits — à condition qu'on prenne la peine de les initier directement à l'usage de cette œuvre — puissent l'entendre suffisamment, sinon la comprendre à fond; assez profonde pour que les intelligences plus promptes et plus pénétrantes y trouvent une richesse doctrinale inépuisable; assez parfaite pour que nul ne soit déçu en l'étudiant, mais que chacun s'y attache davantage à proportion qu'il la connaîtra mieux.

Par un merveilleux charisme de Dieu, cette œuvre existe. C'est la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, dont la clarté et la transparence sont uniques, et dont la profondeur est comme insondable. *Formalis sermo Doctoris nostri, magnam recondit sensuum altitudinem,* dit son génial interprète Cajetan.

Sans doute, le Pape, qui exige, *omnino oportet*, que la *Somme* soit le livre de texte des Facultés Catholiques de théologie, ne l'impose pas absolument aux séminaires ordinaires de clercs, et permet, dans ces derniers, l'usage de livres abrégés, pourvu toutefois qu'ils exposent *vraiment* la pensée du *Docteur commun, patron de toutes les Écoles catholiques, et guide des études*, selon les principes, la doctrine, et la méthode de qui doit être formée toute la jeunesse cléricale. Mais même dans les Séminaires diocésains le Pape désire que la *Somme* soit également introduite (1).

Et nous ne croyons pas que ce désir soit le moins du monde irréalisable, et puisse être considéré comme un vœu platonique.

Sauf d'incorrigibles détracteurs de la théologie scolastique, dont l'attitude apparaît de plus en plus comme dangereuse et téméraire, on s'accorde assez généralement à reconnaître que la *Somme* est l'ouvrage idéal pour ceux que le ciel a bien doués du côté de l'esprit. Plus on la connaît, plus on est convaincu.

(1) Pour cette question nous renvoyons tout simplement à la très intéressante brochure de M. Corentin-Legrand : *L'enseignement de la Somme théologique dans les Grands Séminaires.*

Mais on ne croit pas qu'elle convienne aux autres, et plusieurs considèrent comme une idée absurde celle de la faire étudier par tous les clercs. Nous ne discuterons pas ici cette question, que nous traiterons plus tard *ex professo* (1). Nous voulions seulement indiquer que l'initiation et l'application de tous ceux qui en sont capables à l'étude de la Somme Théologique constitue, par les joies qu'elle leur promet et qu'elle leur donne, un excellent moyen de guérir ou de prévenir les formes de paresse étudiées jusqu'ici.

En raison de l'ampleur et de l'importance de la question, nous consacrerons un article entier, peut-être même plusieurs, aux *prétextes pieux de l'abandon de l'étude*.

La Rochelle, Grand Séminaire.

LÉOPOLD LAVAUD.

(1) Dès maintenant, toutefois, remarquons que, saint Thomas ayant toujours eu un si souverain respect du vrai, on ne peut supposer sans irrévérence qu'il ait écrit *par ironie*, au seuil de son chef-d'œuvre, qu'il le destinait aux *commençants*. Il était, d'autre part, trop clairvoyant, et trop bien informé des limites de certaines intelligences pour écrire un livre inaccessible à la majorité de ses destinataires. C'est pourtant ce que certains voudraient faire entendre. Nous croyons qu'on peut appliquer à la *Somme* de saint Thomas ce que dit J.-B. Aubry des chapitres du Concile de Trente, qu'il propose de prendre, à l'occasion, pour texte des leçons : « Il n'y a pas d'université qui soit au-dessus du Concile de Trente, et il n'y a pas de séminaire qui soit assez inférieur pour rester au-dessous. Et ces admirables chapitres sont une preuve, comme l'Évangile, qu'il n'y a pas deux méthodes d'enseignement théologique et que la vraie théologie est... à la portée des plus humbles esprits, pourvu qu'ils soient capables de fonctions sacerdotales, et à la mesure des plus élevés, pourvu qu'ils ne dépassent pas celle des séraphins. » (*Op. cit.*, p. 142-143.)

# Le Programme de la vie spirituelle d'après l'encyclique de S. S. Pie XI sur saint Thomas d'Aquin « Studiorum ducem », du 29 juin 1923

---

**Union de la doctrine et de la piété. — Accroissement de la charité. — Étudier avec esprit surnaturel. — Les vertus nécessaires au docteur : humilité, pureté, esprit d'oraison, ferveur intérieure.**

Ce document pontifical n'a pas seulement pour objet d'exalter la doctrine de saint Thomas d'Aquin, auquel il donne, outre le titre de Docteur *Angélique*, d'autres qualificatifs splendides : Guide suprême des études sacrées, *Studiorum Ducem*, Docteur *Eucharistique*, Docteur *Commun* de l'Église, comme si l'universalité de sa doctrine se confondait, pour ainsi dire, avec l'universalité de l'Église catholique ; Pie XI a voulu encore, à l'occasion de ce centenaire de canonisation, tracer le vrai programme de la vie spirituelle.

Le Pape nous montre en Thomas le maître de la science ascétique et mystique.

« Rattachant toute l'économie morale à l'ordre des vertus et des dons, l'Aquinate définit merveilleusement cet ordre et cette économie, selon les diverses classes des hommes, soit pour ceux qui se contentent de la vie ordinaire et commune, soit pour ceux qui tendent à la perfection de la vie spirituelle. De là les deux vies, l'active et la contemplative. Il faudra donc, pour bien connaître les principes fondamentaux de la théologie ascétique et mystique, prendre Thomas pour Docteur et en revenir à ce qu'il enseigne sur l'étendue du précepte de l'amour de Dieu, sur l'augmentation de la charité et des dons du Saint-Esprit, qui lui sont connexes, ainsi que sur les divers états, l'état de perfection, la vie religieuse, l'apostolat, les différences qui les séparent et leur véritable nature à chacun. »

Le petit programme de spiritualité thomiste que donne discrètement l'encyclique se ramène à ces quatre points fondamentaux : l'union de la science et de la piété; le principe qui régit la pratique des vertus; l'esprit surnaturel qui doit animer et pénétrer nos études; les vertus les plus nécessaires qu'il faut apprendre de saint Thomas.

## I

Après avoir rappelé qu'une admirable parenté associe entre elles la science véritable et cette piété qui est la compagne de toutes les vertus, Pie XI ajoute : « Cette union de la doctrine avec la piété, de la science avec la vertu, de la vérité avec la charité, est singulièrement remarquable dans le Docteur Angélique, auquel on attribue comme emblème le soleil, parce que, en versant la lumière de la science sur les intelligences, il projette aussi la chaleur des vertus dans les volontés. Dieu donc, qui est la source de la sainteté et de la sagesse, semble vouloir nous montrer en Thomas comment toutes les deux s'aident mutuellement, c'est-à-dire comment la pratique des vertus prépare à la contemplation de la vérité et comment la méditation plus profonde de la vérité perfectionne et achève la vertu. L'homme, en effet, qui vit dans la pureté et tient ses passions entièrement domptées sous l'empire de la vertu, libre d'un grand obstacle, peut élever plus facilement son esprit vers les célestes réalités et pénétrer plus avant dans les secrets de Dieu, selon la remarque de Thomas lui-même : « La vie est avant la doctrine, car c'est la vie qui conduit à la science de la vérité (1). » Et, pareillement, celui qui applique spécialement son étude à la connaissance du surnaturel se sentira par là même excité à la vie parfaite : car, bien loin de demeurer solitaire et stérile, elle devient active et féconde la science de ces sublimes objets, dont la beauté attire et ravit l'homme tout entier. »

Les lecteurs de cette revue ont pu constater que son idéal est resté toujours celui que vient d'esquisser le Pape : développer dans les âmes un amour ardent de la vie intérieure, qui les pousse instinctivement à l'étude du surnaturel, et leur donner une doctrine substantielle et savoureuse, qui ait son retentissement dans la pratique de chaque jour.

(1) S. Thom., *Comment. Matth.*, c. v.

## II

Le principe qu'il ne faudra jamais perdre de vue dans l'exercice des vertus, c'est qu'elles doivent toujours *croître avec la charité*, qui donne la forme à tous leurs actes et qui doit croître elle-même en vertu du premier de tous les commandements : « Il tenait fermement, comme une doctrine indiscutable, que la charité doit toujours grandir en vertu du premier précepte : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur*... Le tout et le parfait sont la même chose. *La fin du précepte c'est la charité*, dit l'Apôtre (1). Or, ce n'est pas dans la fin qu'il faut assigner une mesure, mais dans les moyens ordonnés à la fin. C'est pourquoi la perfection de la charité tombe sous le précepte, comme la fin vers laquelle chacun, selon sa condition, doit tendre (2). »

Si cette maxime était comprise et méditée, comme elle exciterait les âmes à la générosité et stimulerait leur ferveur, aussi bien dans le monde que dans le cloître ! Même après les labeurs assidus de nombreuses années de persévérance dans cette pratique des vertus et de la charité, il faudra toujours se dire : En avant, plus haut, plus haut ! Je n'ai pas encore accompli tout mon *devoir*, je ne suis pas arrivé au bout du *précepte*, je n'ai pas atteint la *mesure* de l'amour divin... Toujours, toujours davantage ! Pourquoi ? — Parce que la mesure de l'amour, selon l'expression d'un autre grand maître, qui fut lui aussi le Docteur de la charité, saint Bernard — c'est de n'avoir pas de mesure, c'est d'aimer sans mesure, sans terme et sans fin : *Modus diligendi, sine modo diligere* (3).

## III

L'esprit surnaturel qui doit pénétrer toutes les études, particulièrement celle des sciences sacrées, surtout l'ascétique et la mystique, est bien celui qui anime la théologie de l'Aquinate. « Comme pour connaître un pays étranger, dit le Pape, il ne suffit point d'en avoir lu dans un livre la description détaillée, mais qu'il faut y avoir vécu quelque temps, ainsi la connaissance intime de Dieu s'acquiert, non point par la seule investigation scientifique, mais par la vie d'union avec le Seigneur.

(1) I *Tim.*, c. 1.
(2) Cf. II$^a$ II$^{ae}$, q. 184, a. 3.
(3) S. Bernard, *De diligendo Deo*, c. 1 ; P. L., CLXXXII, 974.

Or, toute la théologie de saint Thomas tend à nous faire vivre dans cette intimité divine. De même que, jeune enfant, au Mont-Cassin, il demandait fréquemment : *Qu'est-ce-que Dieu?* ainsi tous ses traités, de la création du monde, de l'homme, des lois, des vertus, des sacrements, sont rattachés à Dieu, auteur du salut éternel. Aussi bien, lorsqu'il recherche les défauts qui peuvent rendre stérile l'étude, c'est-à-dire la curiosité ou le désir immodéré de savoir et la paresse intellectuelle, indique-t-il comme remède propre un labeur intellectuel très intense, qui puise sa vigueur dans la piété et dérive d'une vie spirituelle profonde. La triple lumière qui dirige l'étude sacrée, c'est-à-dire la droite raison, la foi infuse, les dons du Saint-Esprit qui perfectionnent l'intelligence, n'a jamais été plus abondante que dans notre saint. »

Tel est l'exemple que nous devons tous nous efforcer de suivre, dans l'état religieux, dans le sacerdoce, et même dans le monde : orienter vers Dieu les ressources de notre raison, la puissance et la force de notre foi, les énergies des dons du Saint-Esprit qui sont en nous, afin d'arriver à penser habituellement à Dieu, à penser comme Dieu, c'est-à-dire juger et apprécier toutes choses ainsi que Dieu les juge et les apprécie lui-même, à conformer nos vouloirs aux siens, à vivre de sa vie, à aimer de son amour.

« Voilà donc, poursuit l'encyclique, le fruit principal qu'il faut tirer des études sacrées, un amour immense de Dieu et un désir intense des réalités éternelles. »

## IV

Les vertus que Pie XI nous conseille d'apprendre de saint Thomas sont celles-là mêmes qui constituent l'édifice indestructible de la perfection. Tout d'abord, l'*humilité*, qui en est la base inébranlable; et le Pape, en nous invitant à fuir l'enflure de l'esprit, montre l'humilité de notre Docteur, non seulement dans son mépris des honneurs terrestres, mais encore « dans la manière dont il met les ressources de son divin génie au service de la vérité, au lieu de les faire servir à sa propre gloire : tandis que les philosophes recherchent leur renommée, lui, en communiquant la doctrine, il tâche de s'effacer devant elle, pour laisser la lumière de la céleste sagesse resplendir toute seule ».

Puis, la *pureté* inviolée, que doivent imiter ceux qui aspirent

à la contemplation. On remarquera cette réflexion de l'encyclique : « Si, dans le combat où sa pureté fut exposée au plus grand des dangers, Thomas eût succombé, il est vraisemblable que l'Église n'aurait jamais eu son Docteur Angélique. » Le Pape exhorte fortement les évêques à propager partout, surtout parmi les élèves du sanctuaire, la Société de la *Milice Angélique*, instituée pour la garde de la chasteté par la protection de saint Thomas, et il permet de remplacer le cordon par une médaille, qui représentera, d'un côté, saint Thomas ceint par les anges, de l'autre, Notre-Dame du Rosaire.

Ensuite, *l'union des deux sagesses*, l'acquise et l'infuse, que le Souverain Pontife donne comme la *caractéristique* de la sainteté de notre Docteur et qui permet de tirer des études le plus grand fruit.

Et par là même *l'esprit d'oraison*; comme Thomas recourait à la prière pour la solution des grands problèmes et aimait à lire dans son *livre*, le crucifix...

Et, pareillement, la *fidélité* à la grâce de la vocation. Les religieux imiteront celui qui refusa tous les honneurs, pour vivre et mourir dans la sainteté de sa vocation.

Tous les fidèles dans le monde entier lui demanderont sa *piété envers la sainte Vierge Marie*, dont il aimait à écrire le doux nom sur ses manuscrits, et sa *dévotion envers l'auguste Eucharistie*, qu'il a tant glorifiée. Les prêtres surtout se rappelleront la *ferveur* avec laquelle il se préparait à la célébration de l'auguste sacrifice et les sentiments avec lesquels il faisait son action de grâces, entendant une autre messe, qu'il servait lui-même avec humilité.

Tel est, dans un rapide raccourci, le programme de spiritualité que nous ouvre l'encyclique.

S'il est concis, il est complet; car rien ne manque dans les quatre points que nous venons de démarquer dans le texte pontifical, ni du côté des principes directeurs, ni du côté des applications pratiques.

La conclusion pour les lecteurs de cette revue suit d'elle-même. Chacun se dira : *Hoc fac, et vives.* Remplis ce programme, et tu auras la vraie vie intérieure, celle qui est féconde, qui demeure et qui est déjà pleine d'éternité...

Rome.

Fr. Édouard Hugon, O. P.

# La Vie spirituelle en Russie et Scandinavie

I. Peut-on espérer le retour de la Russie? — II. La foi du peuple russe. — III. Les intellectuels. — IV. La torpeur spirituelle. Obstacles divers. — V. La vie spirituelle chez les peuples du Nord.

Les journaux ont fait connaître que, le 6 octobre dernier, un archimandrite russe avait fait profession de foi catholique entre les mains de S. G. Mgr Chaptal. Depuis le concile de Florence (1439), c'est le premier prélat russe qui soit entré dans l'Église catholique. Cette conversion a sans doute porté quelques-uns à se demander où en est la vie spirituelle en Russie et s'il y a quelque espoir que le peuple russe revienne prochainement boire aux sources de la vraie vie.

La question a été précisément traitée à Louvain dans un rapport du R. P. Auguste Maniglier, A. A., à une « Semaine de missiologie » — terme plutôt bizarre — qui a réuni, du 10 au 14 septembre, des missionnaires représentant une quinzaine de congrégations ou sociétés, pour « dégager nettement les principes de l'apostolat, étudier les méthodes de conversion, l'organisation des chrétientés... » (1). Le R. P. Maniglier y a parlé de la Russie. Sujet que les convulsions politiques de ce malheureux pays n'ont rendu que trop « actuel » et que l'immensité des intérêts spirituels en jeu rend des plus intéressants, on devrait dire des plus angoissants. Il y a en Russie un peuple de 150 millions d'âmes, qui professe la même religion que nous,

(1) La Semaine a reçu la haute approbation de S. S. Pie XI, qui a adressé, à cette occasion, une lettre autographe au cardinal Mercier. On y a lu dix-huit rapports sur les méthodes d'apostolat les plus propres à réussir dans les diverses parties du monde. La *Documentation catholique* du 20 octobre a publié le rapport du R. P. Aug. Maniglier.

la même morale et presque tous nos dogmes (1), si bien qu'il faut parler de *retour* au bercail commun plutôt que de *conversion*.

Peut-on donc espérer ce retour? Et d'abord la Russie offre-t-elle au missionnaire catholique qui travaille à le procurer, des ressources appréciables?

Oui. La première de ces ressources, c'est un clergé qui, s'il s'il n'est pas pieux au sens où nous entendons la piété en Occident, du moins est toujours croyant. Sur cette base de la foi, on peut construire une vie ecclésiastique plus parfaite.

Croyant, le peuple russe l'est aussi. Et c'est un nouvel avantage. Merejkowski, un écrivain contemporain, assure même « qu'il n'y a pas de peuple plus altéré de religion et moins en état d'étancher sa soif que le peuple russe ». L'on pourrait se risquer à dire que le Russe est de tempérament mystique, puisqu'il existe un malaise spécifiquement russe qui s'appelle le *bogaïskatelstvo*, la recherche de Dieu.

Ainsi s'explique en partie le pullullement des sectes au sein de l'orthodoxie. Le culte officiel apparaît aux masses ou vénal ou mort ou muet et ne peut satisfaire ce besoin profond de vie spirituelle; elles se jettent donc, parce qu'elles manquent d'instruction, dans les sectes qui promettent de satisfaire leur soif religieuse :

La foi du peuple se manifeste de cent manières, foi fruste, ignorante, grossière peut-être, nous le concédons, mais élément profond et partie composante de son être. Où donc, plus qu'en Russie, use-t-on couramment, publiquement du signe de la croix? Où donc une plus grande vénération, une plus riche profusion de saintes images, un culte plus unanime de la Sainte Vierge? Les églises sont tapissées d'icones; on les trouve dans le magasin, la boutique, le bureau, le logis, la gare, le tribunal et l'école, la salle de police et la caserne; on les salue au dedans et au dehors; une lampe brûle constamment devant elles. Ce peuple croit quasi d'instinct (2).

(1) Dans *La Croix* du 4 oct. 1923, Mgr Chaptal écrivait : « On peut dire, en général, que, sauf sur la matière de la suprématie et de l'infaillibilité du Souverain Pontife, les « orthodoxes » russes n'ont que des difficultés presque insignifiantes. »

(2) Sur cette dévotion du peuple russe aux icones, La *Pravda* de Moscou raconte le fait arrivé à la récente Exposition d'agriculture organisée en cette ville. On faisait visiter à des étrangers de marque un « village soviétiste » installé à ladite exposition : c'était un ensemble d'isbas (maisons de paysans) amenées là de divers coins de la Russie. Dans la première des isbas, les visiteurs voient des icones

Et le R. Père d'ajouter ces paroles bien encourageantes et propres à nous faire vivement désirer le retour de la Russie à l'unité chrétienne :

Ce peuple, appelé jadis le peuple *théophore*, pourrait, en effet, quelque jour, vivifié par la sève catholique, devenir le porteur de Dieu dans le monde, à cause de son obstination à croire, à travers le fracas des discussions et des révolutions.

Le P. Maniglier, qui connaît bien la Russie puisqu'il y est demeuré comme missionnaire de 1905 à 1920, nous assure que les intellectuels eux-mêmes fournissent un appoint appréciable à l'ouvrier de l'unité parce qu'ils sont rarement sans pratiques chrétiennes et qu'ils goûtent fort ce splendide appareil liturgique qui donne aux églises russes un charme bien caractéristique. Il y aurait sans doute à redire sur la pureté de la foi de ces intellectuels russes; mais enfin ils ne sont pas athées ou libres-penseurs, comme trop souvent chez nous — (les athées en Russie sont très rares), — ils sont curieux de spiritualité ; témoin, le laïque Wladimir Solovief qui a écrit sur l'unité de l'Église les pages les plus suggestives comme aussi les plus mystiques :

Eux aussi cherchent Dieu à leur manière; et peut-être n'est-il rien de plus émouvant et de plus probant à cet égard que l'attitude des meilleurs d'entre eux en face du cataclysme bolcheviste : « Nous avons péché, disent-ils, Dieu nous châtie ; les Soviets sont un fléau divin destiné à purifier la Russie de ses fautes passées; prosternons-nous et attendons la fin de l'épreuve. » La parole de Dieu « prendra », à n'en pas douter, sur de telles âmes, dont on peut dire qu'elles sont naturellement chrétiennes et qu'elles appellent la pleine lumière.

En somme, il y a bien des motifs d'espérer un retour. Mais il y en a aussi pour craindre qu'il ne soit encore lointain. Et d'abord ce que l'éminent missionnaire nomme le *dualisme slave*, la lutte de toujours en Russie entre le courant oriental et le courant européen. Le vrai problème est là : sous le conflit religieux se cache un conflit de races. Ensuite, l'isolement russe,

auxquelles d'ailleurs ils s'intéressent vivement ; les paysans les avaient emportées avec eux. Dans la seconde isba, encore des icones. Et des icones toujours dans la troisième et dans toutes les isbas du village. Preuve de la persistance du sentiment religieux dans l'âme du paysan russe.

qui n'est pas seulement politique, mais religieux, les Slaves s'étant soustraits depuis le X^e siècle à tout le mouvement d'idées qui a produit tant de vie religieuse dans le monde gréco-latin.

Autre obstacle : la somnolence spirituelle :

Au spirituel, la Russie dort, elle est en léthargie ; l'arracher à sa somnolence ne sera pas tâche légère... Nulle vie intérieure chez le prêtre, le moine ou le fidèle ; la piété s'arrête à l'écorce de l'homme et ne le pénètre pas. Ni retraites, ni exercices spirituels pour personne ; rarement des prédications paroissiales ; les sermons sont une exception, point d'instruction catéchétique à l'église. Point de discipline spirituelle ni d'examen de conscience. La confession même, si rare, n'atteint pas le fond de l'âme ; on s'y contente d'accusations vagues : J'ai péché, je suis un pécheur, j'ai offensé Dieu. Parfois on procède à des absolutions en commun, sans autre accusation qu'un acte de contrition. Nous avons entendu de bons orthodoxes russes nous dire : Pourquoi irai-je raconter au prêtre tout ce que j'ai fait? Il me suffit de recevoir son absolution. D'autres, il est vrai, nous ont demandé au confessionnal des conseils de direction chrétienne dont ils avaient faim ; ce qui démontre que nombre d'âmes souffrent de la pénurie officielle.

Peu ou point de vie pénitentielle, même dans les couvents russes qui comptaient environ 90.000 moines ou religieuses. Spectacle affligeant pour un cœur catholique : l'Eucharistie est complètement délaissée dans les églises russes. N'est-ce pas le signe le plus clair de la torpeur religieuse ?

Ajoutons un autre danger que n'a pas mentionné le R. P. Maniglier, mais trop réel : la propagande protestante. Elle est très active. La *Semaine religieuse de Genève* (6 octobre 1923) signalait récemment que des villages entiers, avec vingt-mille habitants, en Sibérie, ont passé au christianisme évangélique ; des régions qui n'avaient jusqu'ici jamais entendu parler de protestantisme, voient naître des églises et des groupements d'églises baptistes (1). Si ce mouvement s'étendait, les malheureux Russes ne seraient que plus loin du bercail du Christ qui doit être un sous un seul pasteur.

Tous ces obstacles ne doivent pas décourager nos espérances. On peut certainement agir, et dès maintenant, sur le peuple

(1) En Russie septentrionale, 65.000 personnes ont été reçues en 1922 dans les églises baptistes. En 1921, environ cinq cents églises évangéliques ont été constituées dans le gouvernement de Karkhoff.

russe, au point de vue religieux. Et d'abord par la charité, la prière, la pénitence ; par l'action liturgique et l'action intellectuelle. Quel bienfait ce serait pour le monde que le retour de ces multitudes à l'unité catholique ! Et qui oserait dire que ce peuple, si naturellement religieux et si profondément croyant, ne redeviendra pas ce qu'il a été, une pépinière de saints ? Prions pour qu'il revienne aux pures sources de la vraie vie spirituelle.

*
* *

Le 8 mars 1910, Pie X, sur la demande de Dom Renaudin, abbé de Saint-Maurice de Clervaux, en Luxembourg, érigeait canoniquement une association de prières pour la conversion des peuples scandinaves (Danemark, Suède, Norvège, Islande, auxquels il faut ajouter la Finlande, autonome depuis la guerre). Sait-on la profonde misère religieuse de ces peuples ? Sur environ douze millions d'habitants, à peine une trentaine de mille sont catholiques, le reste est protestant. La masse tombe dans l'indifférence religieuse parce que la crise moderniste lui a enlevé sa confiance en l'église nationale luthérienne. Ces pays, aujourd'hui spirituellement stériles, étaient autrefois féconds en sainteté. Dieu veuille les rendre à la vraie vie ! Soutenons par la prière les missionnaires, trop rares, hélas ! qui travaillent au salut de ces peuples. L'Association de prières érigée par Pie X à Clervaux compte aujourd'hui 25.000 membres.

# Un évêque homme d'action et écrivain mystique

La collection « Pax » de l'abbaye de Maredsous continue à s'enrichir de volumes qui intéressent, presque tous, la spiritualité. L'un des derniers, *Humilité et patience* par Mgr W. B. Ullathorne (1), contient un avant-propos plein de détails savoureux sur cet évêque trop peu connu chez nous, bien qu'il soit l'une des plus grandes et des plus complètes figures de l'histoire bénédictine et ecclésiastique en Angleterre, au XIXe siècle. Né en 1806 dans le Yorkshire au sein d'une famille catholique qui même comptait saint Thomas More parmi ses ancêtres, le jeune William, aîné de dix enfants, ne reçut d'autre enseignement que celui d'écoles élémentaires. Ses parents le destinaient au commerce; mais, manquant de goût pour le négoce, il s'engage comme mousse : la mer l'attirait. Il accomplit divers voyages; au cours de l'un d'eux, à Memel, dans le nord de l'Allemagne, il est entraîné par un camarade dans la pauvre chapelle catholique. A cette époque, William n'avait guère de religion ; mais la grâce l'attendait là. Ému par la piété des fidèles qui assistaient à la messe dans cette misérable église, il se sent appelé à une vie plus parfaite. Rentré en Angleterre, il renonce au métier de marin et se fait bénédictin.

Il prend l'habit à Downside en 1824 et fait de solides études pendant lesquelles il se nourrit surtout de saint Ambroise, saint Augustin et saint Bernard. Ordonné prêtre en 1831, il est nommé professeur au collège de Downside. Mais il n'était pas fait pour cette sorte d'enseignement, on le reconnut vite. En 1818, le Cap de Bonne-Espérance avait été érigé en vicariat apostolique, avec un territoire immense à évangéliser : Sud de l'Afrique, Ile Maurice, Australie, Nouvelle-Zélande, îles du

(1) *Humilité et patience*, Paris, Lethielleux, Desclée, 1923.

Pacifique. En 1830, le Vicaire apostolique voulut s'adjoindre un vicaire général pour l'Australie et choisit Dom Ullathorne. Celui-ci n'avait que 27 ans. Ses confrères s'étonnaient de le voir si calme, si indifférent au moment de partir au bout du monde, et au devant de grosses difficultés :

« Je répondis, écrivait-il plus tard, qu'ayant Dieu avec moi, l'autorité de l'Église et une grande vocation devant moi, je me sentais à ma place et n'avais à m'inquiéter de rien. »

Débarqué à Sydney en 1833, sans être annoncé, il se trouve en face de grandes difficultés. En somme, tout était à faire. Il n'y avait alors que trois prêtres en Australie. L'un d'eux, dès la première entrevue avec Dom Ullathorne, explique qu'il y a deux partis dans la colonie :

— « Pardon, repartit le Vicaire général, il n'y a pas ici deux partis.

— « Qu'en savez-vous? réplique le prêtre, surpris. Vous arrivez et vous n'avez rien vu.

— « Encore une fois, mon Père, je vous prie de m'excuser : il y avait hier deux partis, il n'y en a plus qu'un aujourd'hui. Ces partis provenaient de l'absence d'un supérieur pourvu d'une autorité suffisante. Cette situation vient de cesser; moi seul, je représente ici l'Église : celui qui n'amasse pas avec moi, dissipe. »

C'était un homme d'autorité. Il le demeura toujours. Ce qui ne veut pas dire qu'il fût « autoritaire », ni intolérant. Il était discret, juste, pondéré. Mais il savait ce qu'il voulait, et il le voulait fermement, avec persévérance. Les autorités civiles s'en aperçurent en Australie au sujet de la déportation des criminels de la mère patrie.

En 1840, à deux reprises on lui offre l'épiscopat qu'il décline. Il était alors revenu en Europe avec son évêque. Pendant qu'il était chargé de la mission de Coventry, il rencontra pour la première fois cette âme privilégiée que fut la Mère Marguerite Hallahan dont il se servit plus tard pour introduire dans son diocèse une communauté dominicaine. En 1846, il lui fut impossible de décliner la charge épiscopale et il fut sacré évêque, vicaire apostolique du district occidental d'Angleterre.

Il s'occupa aussitôt d'une grande œuvre : la restauration de la hiérarchie en Angleterre. « L'épiscopat, disait-il, est la force génératrice dans l'Église. » Il s'y employa avec vigueur. En effet, en 1850, Pie IX restaura la hiérarchie supprimée depuis

la grande persécution protestante. Mgr Ullathorne fut promu au siège de Birmingham dont il demeura évêque durant 38 ans.

Ce fut un grand évêque. A son arrivée, il y avait dans son diocèse 86 prêtres, 2 monastères d'hommes, 7 de femmes, 12 écoles primaires catholiques : à la fin de son épiscopat, on comptait 198 prêtres, 5 couvents d'hommes, 36 de religieuses, 161 écoles primaires, 21 écoles supérieures, 7 orphelinats. Il lutta toute sa vie en faveur des principes catholiques et contre les attaques alors violentes qui voulaient étouffer le mouvement de retour vers le catholicisme. Durant quarante ans, il ne s'est passé aucun événement de quelque importance sans que Mgr Ullathorne élevât la voix pour le commenter. Il a écrit, selon que les circonstances l'exigeaient, sur l'Église, les ordres religieux, l'Immaculée Conception, l'infaillibilité pontificale. Nombreuses sont ses œuvres pastorales ou polémiques.

Mais les meilleures, celles qu'il préférait lui-même, sont celles qui traitent de la vie spirituelle. Il les publia vers la fin de sa vie, après les avoir longuement mûries. Il méditait un grand ouvrage, mais ses travaux épiscopaux ne lui laissèrent que le loisir de publier trois volumes :

1° *Les Donations faites à l'homme*, où il pose les fondements doctrinaux des vertus chrétiennes et vise surtout à prémunir contre les notions naturalistes si répandues au siècle dernier.

2° *Le fondement des vertus chrétiennes* a pour objet principal l'humilité, qui est le fondement sur lequel doivent s'appuyer les autres vertus. C'est un ouvrage petit par l'étendue (seize chapitres), mais plein et fort, abondant en analyses pénétrantes, en maximes vigoureuses :

« Il faut enlever l'homme à lui-même pour le faire monter vers Dieu...

« La tragédie de la vie humaine résulte de la collision entre la volonté propre de l'homme et la volonté de Dieu...

« L'amour, c'est le transfert de l'affection de soi-même à un autre. L'humilité est une capitulation de l'amour-propre : renonçant à l'amour de nous-mêmes pour Dieu, nous faisons acte d'humilité, et l'amour que nous donnons à Dieu, c'est la charité. »

3° *La patience chrétienne* complète la série (douze chapitres). La patience assure la force de l'édifice fondé sur l'humilité. Il

ne s'agit pas seulement de la vertu qui s'exerce dans la souffrance, mais surtout de la patience qui donne la force et la discipline à toutes les puissances de l'âme et qui conduit toutes les vertus à leur perfection. L'humilité commence, la patience affermit. L'âme que l'humilité a purifiée devient forte par la patience. L'humilité et la patience contribuent donc ensemble à mener l'âme à sa perfection. « Le grand ennemi de l'âme, ce n'est pas l'épreuve, mais c'est la tristesse, plaie saignante de l'amour-propre. »

On trouvera dans ces courts traités beaucoup de substance, une psychologie fine et profonde, une doctrine lucide et le fruit d'une longue expérience des âmes.

Mgr Ullathorne mourut en 1889, après un épiscopat très fécond. Il restera comme l'un des grands évêques du XIXe siècle et l'un de ses bons écrivains en spiritualité.

---

*Avec la permission des Supérieurs.*
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne)